This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

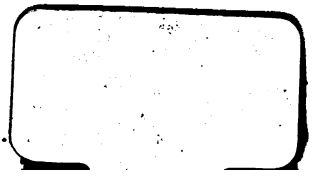
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

1060 & L.



GESCHICHTE ISRAELS.

VON

J. WELLHAUSEN.

IN ZWEI BÄNDEN.

ERSTER BAND.

BODL... FORE... PRES...

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON G. REIMER.
1878.

MEINEM UNVERGESSENEN LEHRER

HEINRICH EWALD

ZU DANK UND EHREN.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. Ist das Gesetz Ausgangspunkt für die Geschichte des alten Israels oder des Judentums? Letztere Möglichkeit wird durch die Geschichte des Kanons nicht von vornherein abgeschnitten. Gründe sie in Erwägung zu ziehen. De Wette, George, Vatke, Graf (S. 1). Die drei Schichten des Pentateuchs: Deuteronomium, Priestercodex, Jehovist (S. 6). Um den Priestercodex und seine geschichtliche Stellung handelt es sich. Methode der Untersuchung (S. 10).

A. Geschichte des Cultus.

Kap. 1. Der Ort des Gottesdienstes. I. Die histor. und proph. Bücher ergeben für das hebr. Altertum keine Spur von einem ausschliesslich berechtigten Heiligtume (S. 17). Die Polemik der Propheten gegen die Cultusstätten. Der Fall Samariens. Josia's Reformation (S. 23). Einfluss des babyl. Exils (S. 28). II. Der Jehovist (JE) sanktionirt die Vielheit der Altäre (S. 30). Das Deuteronomium (D) fordert die lokale Einheit des Gottesdienstes (S. 33). Der Priestercodex (QR) setzt sie voraus und überträgt sie mittelst der Stiftshütte in die Urzeit (S. 35). III. Die Stiftshütte als Centralheiligtum und Obdach der Lade ist in der historischen Überlieferung nirgend aufzufinden (S. 40). Unhaltbarkeit der Ansicht Nöldeke's (S. 48).

Kap. 2. Die Opfer. I. Das Ritual ist nach QR Hauptgegenstand der mosaischen Gesetzgebung, nach JE vormosaischer Gebrauch; nach QR kommt es auf das Wie, nach JE und D auf das Wem an (S. 53). Mit JE stimmen die histor. Bücher, gegen QR zeugen insbes. die Propheten (S. 57) bis auf Ezechiel (S. 62). II. Materielle Neuerungen von QR. Vorbemerkungen über Begriff, Inhalt, Applicirung, sühnende Wirkung der Opfer (S. 64). Materielle und geistige Verfeinerung der Opfergaben in QR (S. 67). Das Mahlopfer tritt zurück hinter dem Holokaustum (S. 71). Ausbildung der Sühnopfer (S. 75). III. Durch die Centralisirung des Cultus in Jerusalem ist die Verbindung des Opfers mit den natürlichen Anlässen des Lebens zerstört und es hat seinen ursprünglichen Charakter verloren (S. 78).

Kap. 3. Die Feste. I. In JE und D herrscht ein Turnus von drei Festen; Ostern und Pfingsten feiern den Anfang und das Ende des Saatenschnitts, das Herbstfest die Lese und das Einheimsen des Korns von der Tenne. Mit dem Fest des Beginns der Mahd (Massoth) ist, besonders in D, das Fest der Opferung der

männlichen Erstgeburten des Viehs (Pesah) verbunden (S. 84). Die Feste basiren auf der Darbringung der Aparchen von den Früchten des Feldes und der Heerde. Bedeutung des Landes und des Ackerbaues für die Religion (S. 91). II. In den historischen und proph. Bb. ist nur das Herbstfest deutlich bezeugt, das auch in JE und D das wichtigste ist; von den übrigen finden sich nur schwache Spuren (S. 95). Aber die Natur der Feste ist die gleiche wie in JE und D (S. 99). III. In QR haben die Feste ihre Beziehung zur Ernte und zu den Aparchen verloren und sind dadurch im Wesen umgewandelt (S. 102). Diese Metamorphose ist durch die Centralisation des Cultus bewirkt und lässt sich über das Deuteronomium und Ezechiel zu QR hinab verfolgen (S. 107). Zu den drei Festen kommt in QR der grosse Versöhnungstag hinzu, entstanden aus den Fasttagen des Exils. Änderung des Jahresanfangs und der Monatsbezeichnung in QR (S. 111). IV. Der Sabbath, zusammenhängend mit dem Neumond, ist ursprünglich ein lunarischer Feiertag. Überspannung der Ruheforderung in QR (S. 115). Sabbath- und Jobeljahr (S. 119).

Kap. 4. Die Priester und Leviten. I. Nach Ez. 44 sollen im Neuen Jerusalem nur die Leviten von Jerusalem, die Söhne Sadoks, Priester bleiben, die übrigen Leviten aber zu ihren Dienern degradirt und ihres Priesterrechts entkleidet werden. Nach QR haben die Leviten nie Priesterrecht gehabt, sondern immer nur die Söhne Aharons (S. 123), welche den Söhnen Sadoks entsprechen (S. 127). II. In der ältesten Periode der Geschichte Israels findet sich die Scheidung von Klerus und Laien nicht. Schlachten und opfern darf jeder, Berufspriester fungiren nur an grösseren Heiligtümern. Priesterfamilien zu Silo und zu Dan. Keine Absonderung des Heiligen, z. B. der Lade (S. 130). Die Reichstempel der Könige, Priester daran als königl. Beamte (S. 134). Bedeutung der nordisraelitischen Priesterschaft in der Königszeit (S. 136). Die Familie Sadok zu Jerusalem (S. 142). III. In dem ältesten Teile von JE kommen keine Priester vor, kein Aharon neben Mose (S. 144). In D sind die Leviten Priester. Als solche kommen sie, abgesehen von Jud. 18 f., erst in der exilischen Literatur vor. Ihre Abstammung von Mose oder Aharon. Der geistliche Stamm Levi und der weltliche Stamm Levi. Schwierigkeit sie zusammenzubringen (S. 145). Consolidirung des geistlichen Stammes in QR; Scheidung der Leviten und der Priester. Fortentwicklung des nachexilischen Klerus. Der Hohepriester als das Haupt der Theokratie (S. 150).

Kap. 5. Die Ausstattung des Klerus. I. Die Opfergefälle werden in QR gesteigert (S. 157), die Aparchen werden Abgaben an die Priester und dabei noch verdoppelt (S. 160). II. Levitenstädte (S. 164). Die historische Situation, welche den Priesteransprüchen in QR zu Grunde liegt (S. 170).

B. Geschichte der Tradition.

Kap. 6. Die Chronik. I. David wird ohne sein Zutun der Nachfolger Sauls, ganz Israel ist von vornherein auf seiner Seite, namentlich die Priester und Leviten. Entstellung des urspr. Berichtes über die Überführung der Lade nach Jerusalem. Auslassung der nicht erbaulichen Züge im Leben Davids (S. 178). Vorbereitung des Tempelbaues. Schwelgen des Erzählers in Zahlen und Namen,

in geistlichen Zutaten. Widerspruch gegen 1. Reg. 1. 2. Das Bild Davids in der Chronik (S. 185). Salomo's Opfer bei der Stiftshütte zu Gibeon. Der Tempelbau. Retouchirung des Originalberichtes (S. 159). II. Beurteilung des Verhältnisses von Juda und Israel; die Israeliten gehören nicht zum Tempel und also nicht zur Theokratie (S. 195). Levitische Idealisirung Juda's. Auffassung der im B. der Könige getadelten und der gelobten Massnahmen der Herrscher im Tempelcultus. Conflikte mit der Erzählung der Quelle, Eintragung der Priester und Leviten (S. 198). Der göttliche Pragmatismus der heiligen Geschichte und seine Ausgeburten (S. 211). Durchschimmern des B. der Könige (S. 219). III. Die genealogischen Verzeichnisse von 1. Chr. 1—9. Die zehn Stämme (S. 219). Juda und Levi (S. 224). Die Chronik hat für die vorexil. Zeit keine anderen Quellen zu benutzen gehabt als die auch uns im Kanon erhaltenen historischen Bücher. Die Verschiedenheit der historischen Gesammtanschauung erklärt sich aus dem Einfluss des Gesetzes, bes. des Priestercodex. Der Midrasch (S. 231).

Kap. 7. Richter Samuelis und Könige. I. Schematische Bearbeitung des Richterbuchs, chronologischer und religiöser Natur (S. 238). Verhältnis derselben zum Stock der Überlieferung Jud. 19—21 (S. 242). Gelegentliche Zusätze zu den ursprüngl. Erzählungen (S. 247). Geistige Abstufung der letzteren (S. 250). II. Die chronologische und religiöse Schematik im B. Samuelis (S. 256). Durchgreifende Umgestaltung der Geschichte über die Entstehung des Königstums, über die Erhebung Sauls (S. 259) Sauls Verhältnis zu Samuel (S. 268). Davids Jugendgeschichte. Samuels Auffassung ist der Gradmesser für den Stand der Geschichte der Tradition. Saul und David (S. 274). III. Die letzte religiös-chronologische Bearbeitung des B. Regum. Ihre Gleichartigkeit mit der der beiden früheren Bücher. Ihr judäischer und zwar deuteronomistischer Standpunkt. Ihr Verhältnis zu dem überlieferten Stoff (S. 294). Unterschiede in der Haltung der Quellen (S. 300). In der Chronik wird die Geschichte des alten Israel nach Massgabe des Priestercodex umgedichtet, in den älteren historischen Büchern wird sie nach der Norm des Deuteronomiums verurteilt (S. 309).

Kap. 8. Pentateuch und Josua. I. Die Erzählung von Q läuft der von JE parallel, die eine muss auf der anderen beruhen (S. 312). II. Nacktheit des Planes in Q, Genealogie und Chronologie (S. 320). Die Patriarchengeschichte in Q und JE (S. 326). Urkundliche Genauigkeit von Q in der Angabe von Zahlen und Namen. Fortschritt in technischer Civilisation (S. 326). III. Referat über Gen. 1 (S. 339), über Gen. 2. 3 (S. 342), Vergleichung der beiden Erzählungen (S. 346). Grössere Naivetät des religiösen Glaubens in JE (S. 352). IV. Stufen der Bundschliessung in Q (S. 356). Törichte Schlüsse daraus (S. 357). Zerstörung der Cultussage durch das Cultusgesetz (S. 360). V. QR und JE im B. Josua (S. 363). Vergleichung von J und E, Entstehungszeit der Sagen über die Vorgeschichte (S. 370). Ergebnis der Geschichte der Tradition (S. 376).

C. Israel und das Judentum.

Kap. 9. Abschluss der Kritik des Gesetzes. I. Das Veto der kritischen Analyse (S. 350). Die historischen Voraussetzungen des Deuteronomiums (S. 380). Die deuteronomistische Redaktion erstreckt sich nicht über den Priester-

codex (S. 385). II. Die Endredaktion des Hexateuchs geht vom Priestercodex aus, wie aus Lev. 17 ff. erhellt (S. 387). Untersuchung von Lev. 26 (S. 392). Verbindung von Gesetz und Erzählung (S. 396). III. Die Sprache des Priestercodex (S. 397).

Kap. 10. Die mündliche und die schriftliche Thora. I. Kein geschriebenes Gesetz im alten Israel. Über den Dekalog und das Goethe'sche Zwotafelgesetz (S. 404). Die Thora Jahve's im Munde der Priester und der Propheten (S. 408). Auffassung der Offenbarung bei Jeremia, Zacharia, dem Vf. von Jes. 40—66 (S. 414). II. Das Deuteronomium war das erste eigentliche Gesetz. Sein Durchdringen im Exil. Ende der Prophetie (S. 417). Ergänzung der reformirenden durch die restaurirende Gesetzgebung. Codifikation und Systematisirung der Cultusbräuche durch Ezechiel und seine Nachfolger. Der Priestercodex. Eingeführt durch Ezra (S. 420). Die Thora die Grundlage des Kanons. Erweiterung des ursprünglich an der Thora haftenden Begriffes auf andere Bücher (S. 425).

Kap. 11. Die Theokratie als Idee und als Anstalt. I. Frische und Natürlichkeit der alten israel. Geschichte (S. 427). Entstehung des Staates, Beziehung der Religion und der Gottheit auf das Leben des Staates und der Nation (S. 428). Die messianische Theokratie der älteren Propheten verlässt nicht die in dem wirklichen Gemeinwesen der Gegenwart gegebenen Grundlagen. Die Idee des Bundes (S. 430). II. Die Gründung der theokratischen Verfassung unter der Fremdherrschaft (S. 435). Das Gesetz und die Propheten (S. 439).

Berichtigungen.

S. 95 Z. 14 ist Osterfest zu lesen statt Opferfest, S. 230 Z. 23 historisch-kritische statt historische kritische, S. 339 Anm. Z. 7 first statt firth. Andere Versehen, namentlich Inconsequenzen der Orthographie und Transkription, bitte ich zu entschuldigen.

Einleitung.

Das vorliegende Buch unterscheidet sich von seinesgleichen dadurch, dass die Kritik der Quellen darin einen ebenso breiten Raum einnimmt als die Darstellung der Geschichte. Warum es so angelegt worden, wird es selber ausweisen; hier soll nur gesagt werden, um was es sich in diesem ersten, kritischen Teile handelt. Die Frage ist, ob das mosaische Gesetz der Ausgangspunkt sei für die Geschichte des alten Israel oder für die Geschichte des Judentums, d. h. der Sekte, welche das von Assyrern und Chaldäern vernichtete Volk überlebte.

1. Es ist eine verbreitete Ansicht, dass die Bücher des Alten Testaments, im Ganzen und Grossen, sich nicht bloss auf die vorexilische Periode beziehen, sondern auch aus ihr stammen. Es sind die Reste, meint man, welche die Juden aus der Literatur des alten Israel retteten, das Erbe der Vergangenheit, von dem sie in Ermangelung eigenen geistigen Lebens zehrten. Auch wenn man nicht grade mit der Dogmatik das Judentum einfach als ein Vacuum betrachtet, über welches hinweg das Alte Testament ins Neue mündet, hält man doch insgemein daran fest, dass dasselbe an der Hervorbringung der Schriften, welche es in die heilige Sammlung aufnahm, nur ausnahmsweise einen Anteil gehabt habe. Aber die Ausnahmen, die man in der jüngsten und in der mittleren Schicht des Kanons zugibt, sind nicht so ganz geringfügig. Von den Hagiographen ist bei weitem der grösste Teil erweislich nachexilisch, erweislich vorexilisch dagegen nichts; der Daniel reicht hinunter bis zu den makkabäischen Kriegen, Esther vielleicht noch tiefer. Auch die prophetischen Schriften fallen durchaus nicht alle noch in die Königszeit, sondern zu einem sehr beträchtlichen Teile über-

schreiten sie diese Grenze; die im Kanon damit unter gleichem Namen zusammengefassten Historienbücher sind, wie wir sie haben, nach dem Tode des gefangenen Königs Jechonja verfasst, der noch eine Weile über das Jahr 560 hinaus gelebt haben muss. Bringt man nun auch die älteren Quellen in Anschlag, welche in Judicum Samuelis und Regum vielfach benutzt und meist wörtlich aufgenommen sind, so beläuft sich doch die vorexilische Literatur, die uns im Alten Testamente abzüglich des Pentateuchs erhalten ist, auf nicht viel mehr als die Hälfte vom Umfange des Ganzen. Das Uebrige gehört der späteren Periode an; darunter nicht bloss kümmerlicher Nachwuchs aus halb erstorbenen Trieben von ehemals, sondern auch so wertvolle und originelle Erzeugnisse, wie Isa. 40—66 oder Ps. 73.

Wir kommen zum Gesetze. Ausdrückliche Angaben über den Verfasser und die Abfassungszeit fehlen, wie gewöhnlich; um uns ungefähr zu orientiren, sind wir darauf angewiesen, aus der Analyse des Inhalts passende Daten zu gewinnen und sie zu dem, was wir anderweit vom Verlaufe der israelitischen Geschichte wissen, in eine Beziehung zu setzen. Hier aber pflegt man den zu vergleichenden historischen Zeitraum von vornherein so abzustecken, dass das babylonische Exil als eine ebenso unüberschreitbare Grenze nach unten gilt wie der Auszug aus Ägypten nach oben. Verleiht etwa die Geschichte des Kanons ein Recht dazu? Es könnte so scheinen. Das Gesetz ist am frühesten kanonisch geworden, durch Esra und Nehemia; die Propheten sind beträchtlich später hinzugekommen, am spätesten die Hagiographen. Es liegt nun nahe, aus der Stufenfolge der Kanonisirung dieser Schriften auf eine ungefähre Stufenfolge ihres Alters zu schliessen und demgemäss nicht nur die Propheten den Hagiographen, sondern auch die fünf Bücher Mosis den Propheten voranzustellen: wenn schon diese zum grösseren Teile der vorexilischen Zeit angehören, wie vielmehr jene! Aber so zulässig eine derartige Vergleichung zwischen der mittleren und der jüngsten Schicht des Kanons sein mag, so unzulässig ist sie zwischen der ersten Schicht und den beiden anderen. Nemlich der Begriff des Kanons haftet an der Thora und ist von da erst auf die übrigen Bücher übertragen; den letzteren wuchs allmählich und unter der Hand ein gewisser Anteil an der Geltung zu, welche die Thora durch einen öffentlichen und

ganz formellen Akt erlangt hatte, wodurch sie als die Magna Charta der jüdischen Gemeinde eingeführt wurde, Nehem. 8—10. Bei jenen gehört der kanonische d. h. gesetzliche Charakter nicht zur Sache, sondern ist erst nachträglich hinzugetreten; da muss ein längerer, kann ein sehr langer Zeitraum zwischen der Entstehung und der Sanktionirung gelegen haben. Dagegen der Thora ist der kanonische Charakter in der Tat viel wesentlicher; die Annahme birgt Schwierigkeiten, dass das mosaische Gesetz im vorexilischen Altertum entstanden sei und dann erst viele Jahrhunderte später unter total veränderten Umständen Gesetzeskraft erlangt habe. Wenigstens kann daraus, dass es die öffentliche Geltung als Gemeindebuch, die es beansprucht, früher gewonnen hat als Schriften, die darauf in keinerlei Weise angelegt sind, gewiss nicht gefolgert werden, dass es älteren Ursprungs sei als jene.

Somit lässt sich die Möglichkeit, dass das Gesetz des Judentums auch das Product des Judentums sei, nicht gleich vor der Türe abweisen, und es gibt dringende Gründe, sie in nähere Erwägung zu ziehen. Vielleicht schickt es sich, hier persönliche Erfahrung reden zu lassen. Im Anfange meiner Studien ward ich angezogen von den Erzählungen über Saul und David, über Elias und Ahab, und ergriffen von den Reden eines Amos und Jesaia; ich las mich in die prophetischen und geschichtlichen Bücher des Alten Testaments hinein. An der Hand der mir zugänglichen Hülfsmittel glaubte ich sie zwar leidlich zu verstehen, hatte aber dabei ein schlechtes Gewissen, als ob ich beim Dache statt beim Fundamente anfinge; denn ich kannte das Gesetz nicht, von dem ich sagen hörte, es sei die Grundlage und Voraussetzung der übrigen Literatur. Endlich fasste ich einen Mut und arbeitete mich hindurch durch Exodus Leviticus und Numeri und sogar durch Knobel's Commentar dazu. Aber vergebens wartete ich auf das Licht, welches von hieraus auf die geschichtlichen und prophetischen Bücher sich ergiessen sollte. Vielmehr verdarb mir das Gesetz den Genuss jener Schriften; es brachte sie mir nicht näher, sondern drängte sich störend ein, wie ein Gespenst, das zwar rumort, aber nicht sichtbar, nicht wirksam wird. Wo sich Berührungen fanden, da waren Differenzen damit verbunden und ich konnte mich nicht entschliessen, auf Seiten des Gesetzes das Ursprüngliche zu

sehen, z. B. die Weihung Simsons oder Samuels als fortgeschrittene Stufen des mosaischen Naziräats zu betrachten; dunkel empfand ich einen allgemeinen Abstand zweier verschiedenen Welten. Jedoch zu einer klaren Anschauung gelangte ich keineswegs, sondern nur zu einer unbehaglichen Confusion, die durch Ewald's Erörterungen im zweiten Bande seiner Geschichte des Volkes Israel nur vermehrt wurde. Da erfuhr ich bei einem gelegentlichen Besuch in Göttingen im Sommer 1867, dass Karl Heinrich Graf dem Gesetze seine Stelle hinter den Propheten anweise; und beinah ohne noch die Begründung seiner Hypothese zu kennen, war ich für sie gewonnen: ich durfte mir gestehen, dass das hebräische Altertum ohne das Buch der Thora verstanden werden könne.

Die Hypothese, die man nach K. H. Graf zu benennen pflegt, stammt nicht von ihm, sondern von Leopold George und Wilhelm Vatke. Diese sind ihrerseits von Martin Lebrecht de Wette ausgegangen, dem epochemachenden Eröffner der historischen Kritik auf diesem Gebiete [1]). Zu einer festen Position ist freilich de Wette nicht gelangt, aber er hat zuerst die Kluft deutlich empfunden und nachgewiesen, welche sich zwischen dem angeblichen Ausgangspunkte der israelitischen Geschichte und ihr selber auftut. Das in der Wüste auf so breiter Grundlage errichtete Gebäude der religiösen Gemeinde, mit ihrem heiligen Mittelpunkt und ihrer uniformen Organisation, verschwindet spurlos, seit Israel landsässig und ein eigentliches Volk geworden ist. Die Richterperiode stellt sich uns dar als ein buntes

[1]) W. M. L. de Wette, Beiträge zur Einleitung in das A. T., Bd. I: Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik, Bd. II: Kritik der Mosaischen Geschichte; Halle 1806. 1807. Was de Wette sonst geschrieben hat, ist weniger wichtig. J. F. L George, die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch; Berlin 1835 (Vorrede vom 12. Oktober). W. Vatke, die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt; Berlin 1835 (Vorrede vom 18. Oktober, nur der erste Teil des ersten Bandes ist erschienen). Vatke's Buch ist der bedeutendste Beitrag, welcher überhaupt je zur Geschichte des alten Israel geleistet worden ist. — K. H. Graf, die geschichtlichen Bücher des A. T.; Leipzig 1866. Die beiden hier zusammengefassten Untersuchungen entsprechen genau denen im 1. und 2. Bande von de Wette's Beiträgen. — Wenn im Folgenden einfach de Wette, George, Vatke, Graf citirt wird, so sind diese Bücher gemeint. Weitere Literaturangaben findet man in der 4. Aufl. von Bleek's Einl. ins A. T. § 81 ff.; auf dies Werk, so weit ich daran Anteil habe, sei überhaupt verwiesen zur Rechtfertigung gelegentlicher Behauptungen.

Chaos, aus dem allmählich eine zusammenfassende Ordnung hervorgeht, unter dem Druck der äusseren Umstände, aber auf eine höchst natürliche Weise und ohne jegliche Reminiscenz an eine einheitliche heilige Verfassung, die einst zu Recht bestanden hätte. Hierokratische Neigungen hat das hebräische Altertum gar nicht; die Macht ist lediglich bei den Geschlechts- und Familienhäuptern und bei den Königen, sie verfügen auch über den Gottesdienst und setzen die Priester ein und ab. Der Einfluss, den die letzteren besitzen, ist bloss ein moralischer; die Thora Gottes ist nicht ein ihre eigene Stellung garantirendes Dokument in ihren Händen, sondern eine Unterweisung für andere in ihrem Munde; sie hat wie das Wort der Propheten nur göttliche Autorität, gilt nur so weit als sie freiwillig anerkannt wird. Was endlich die Literatur betrifft, die uns aus der Königszeit überliefert ist, so wird es dem besten Willen schwer, ein paar zweideutige Anklänge an's Gesetz aufzustöbern, die gar nichts bedeuten, wenn man bedenkt, was Homer für die Griechen gewesen ist.

Um das Befremden auf die Spitze zu treiben, kommt nun noch hinzu, dass im nachexilischen Judentum der bis dahin latente Mosaismus plötzlich überall zum Vorschein kommt. Da haben wir das Buch als Grundlage des geistigen Lebens, „die Leute der Schrift“ wie der Koran sagt, da haben wir das Heiligtum, die Priester und Leviten im Mittelpunkt und das Volk als Gemeinde darum gelagert, da haben wir den Cultus, die Brand- und Sündopfer, die Reinigungen und Enthaltungen, die Feste und Sabbate genau nach der Vorschrift des Gesetzes, als die Hauptsache des Daseins. Man nehme die Gemeinde des zweiten Tempels und vergleiche sie mit dem alten Volke Israel, so hat man auch den Abstand dieses letzteren vom sogenannten Mosaismus. Die Juden selbst haben diesen Abstand sehr wol empfunden. Die gegen Ende des babylonischen Exils unternommene Bearbeitung der Bücher Judicum Samuelis und Regum, die weit stärker eingreift als man gewöhnlich annimmt, verdammt die ganze Königszeit als häretisch. Später gestaltete man die mehr und mehr mit einem gewissen Nimbus umgebene Vergangenheit lieber einfach ins Legitime um, als dass man sie verurteilte: die Chronik zeigt, wie sich die Geschichte des Altertums ausnehmen müsste unter der Voraussetzung, dass die mosaische Hierokratie ihr Grundinstitut gewesen sei.

2. Diese kurzen Bemerkungen haben nur den Zweck zu zeigen, dass es kein eingebildetes, sondern ein wirkliches und unabweisbares Problem ist, um das wir uns bemühen. Dasselbe soll damit nur eingeleitet werden, zu erledigen ist es nicht so leicht, im Gegenteil schwierig genug. So schlechthin lässt sich die Frage überhaupt gar nicht aufwerfen, welche geschichtliche Stellung das Gesetz einnehme. Denn das Gesetz, wenn wir darunter den ganzen Pentateuch verstehen, ist keine literarische Einheit und keine einfache geschichtliche Grösse. Seit Peyrerius und Spinoza hat die Kritik den complicirten Charakter dieses merkwürdigen Schriftwerkes erkannt und seit Jean Astruc sich mit Erfolg bemüht, die ursprünglichen Bestandteile aus ihrer Verschlingung zu lösen; sie ist gegenwärtig zu einer Anzahl von Ergebnissen gelangt, die als gesichert gelten können. Folgende sind darunter die vornehmsten. Die fünf Bücher Mosis gehören mit dem Buche Josua zusammen, indem nicht der Tod Mose's, sondern vielmehr die Eroberung des verheissenen Landes den wahren Abschluss zu der Erzvätergeschichte der Ausführung aus Ägypten und der Wüstenwanderung bildet: man redet also literarisch richtiger vom Hexateuch als vom Pentateuch. Aus diesem Ganzen löst sich am einfachsten das Deuteronomium ab, als ein von Haus aus selbständiges Gesetzbuch. Im Uebrigen tritt am markirtesten die s. g. Grundschrift hervor, ehedem auch, wegen der Anwendung des Gottesnamens Elohim bis auf Mose, als der Elohist, von Ewald, nach der regelmässigen Form der Kapitelüberschriften in der Genesis, als das Buch der Ursprünge bezeichnet. Sie zeichnet sich aus durch ihre Neigung zu Zahl und Mass, überhaupt zum Schema, durch ihre starre pedantische Sprache, durch die beständige Wiederholung gewisser Ausdrücke und Wendungen, die sich im älteren Hebraismus sonst nicht finden: sie hat die ausgesprochensten Charakterzüge und ist daher am leichtesten und sichersten zu erkennen. Ihr Grundstock ist der Leviticus nebst den verwandten Teilen der angrenzenden Bücher, Exod. 25—40 mit Ausnahme von Kap. 32 bis 34, und Num. 1—10. 15—19. 25—36 mit geringen Ausnahmen. Sie enthält demnach vorzugsweise Gesetzgebung und zwar bezieht sich selbige wesentlich auf den Cultus der Stiftshütte und was damit zusammenhängt. Historisch ist nur die Form, sie dient dem gesetzlichen Stoff als Rahmen um ihn anzuordnen,

oder als Maske um ihn zu verkleiden. Gewöhnlich ist der Faden der Erzählung sehr dünn und häufig nur dazu da, der Zeitrechnung als Vehikel zu dienen, die von Erschaffung der Welt an bis zum Auszug aus Aegypten lückenlos fortgeführt wird; nur wo die anderweitigen Interessen einspielen, schwillt sie an, wie in der Genesis bei den drei Vorstufen des mosaischen Bundes, die sich an die Namen Adam Noah und Abraham knüpfen. Scheidet man nun ausser dem Deuteronomium auch diese Grundschrift aus, so bleibt das jehovistische Geschichtsbuch übrig, welches im Gegensatz zu jenen beiden wesentlich erzählender Natur ist und den Ueberlieferungsstoff recht mit Behagen ausbreitet. Die Patriarchengeschichte, die ihr beinah ganz angehört, charakterisirt diese Schrift am besten; dieselbe erscheint hier nicht als kurz abzumachende Einleitung für das Wichtigere, was kommen soll, sondern als eine ausführlichst zu behandelnde Hauptsache. Legislative Elemente finden sich nur an einer Stelle aufgenommen, wo sie notwendig in den historischen Zusammenhang hineingehören, nemlich bei der Gesetzgebung auf dem Sinai Exod. 20—23. 34.

Lange Zeit hat man sich mit dieser Zweiteilung des nichtdeuteronomischen Hexateuchs begnügt, bis Hupfeld in gewissen Stücken der Genesis, die man bis dahin theils der Grundschrift theils dem Jehovisten zugewiesen hatte, eine dritte zusammenhangende Quelle aufwies, den s. g. jüngeren Elohisten. Der Name ist darum gewählt, weil auch hier Elohim die regelmässige Bezeichnung der Gottheit ist, ebenso wie es in der Grundschrift bis Exod. 6 der Fall ist; doch bleibt der Zusatz der jüngere Elohist besser weg, da er ein unberechtigtes Präjudiz enthält und zur Unterscheidung von der Grundschrift nicht mehr nötig ist, seit für sie der in der Tat unpassende Name Elohist aufgegeben worden ist. Hupfeld nahm nun an, dass die drei Quellen neutral neben einander hergelaufen seien, bis ein Späterer sie allesammt zugleich zu einem Ganzen vereinigt habe. Aber dies ist eine unhaltbare Vorstellung, der Elohist ist nicht bloss im Stoffe und in der Anschauung dem Jehovisten nächstverwandt, sondern er ist uns nur als ein Ingrediens der jehovistischen Schrift erhalten, wie dies zuerst Nöldeke deutlich erkannt hat. Dann bleibt es also, trotz Hupfeld's Entdeckung, dennoch bei der alten Zweiteilung in zwei grosse Schichten. Zugleich frei-

lich erscheint wenigstens die eine Schicht ihrerseits schon als ein complicirtes Gebilde: sie ist in Wirklichkeit noch etwas complicirter als Nöldeke angenommen hat, indem nicht bloss eine, sondern zwei ältere Schriften zu Grunde liegen; ausser der, die Elohim sagt, eine andere und wichtigere, die Jahve sagt, ebenso wie der Redaktor des jehovistischen Geschichtsbuches selber. Innerhalb des letzteren erscheinen nemlich die elohistischen Stücke fast regelmässig mit völlig selbständigen jahvistischen Parallelen verarbeitet, die der Verarbeiter doch unmöglich selber gemacht, sondern nur aus einer anderen Quelle entlehnt haben kann. Ebenso hat übrigens auch die Grundschrift keinen streng einheitlichen Charakter, wenigstens was ihren Hauptteil betrifft. In Bezug auf Lev. 17—26 ist dies anerkannt, es gilt aber viel allgemeiner. Die ganze Cultusgesetzgebung, wie wir sie haben, ist ein Conglomerat, gleichsam die Arbeit einer ganzen Schule. An einen zu Grunde liegenden Kern, der in der Genesis ziemlich rein vorliegt, haben sich, abgesehen von der Einfügung älterer Aufsätze, eine Menge secundärer und tertiärer Nachwüchse angesetzt, die formell nicht dazu gehören, freilich aber materiell völlig gleichartig sind, überall an den Kern anknüpfen und in Tendenzen und Vorstellungen, in Manieren aud Ausdrücken völlig damit übereinstimmen, so dass das Ganze zwar nicht als eine literarische, dennoch aber als eine geschichtliche Einheit betrachtet werden kann. In einer längeren Abhandlung habe ich meine Ansicht über die Composition des Hexateuchs ausführlich entwickelt; ich bemerke aber, dass ich die dort gewonnenen Ergebnisse keineswegs schlechtweg zur Voraussetzung der folgenden Untersuchungen mache, vielmehr nur das für ausgemacht ansehe, was mit Fug und Recht dafür gelten darf. [1])

[1]) Hermann Hupfeld, die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung; Berlin 1853. — Julius Popper, der biblische Bericht über die Stifshütte, ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuchs; Leipzig 1862. — Theodor Nöldeke, die s. g. Grundschrift des Pentateuchs, in den Untersuchungen zur Kritik des A. T.; Kiel 1869. — John William Colenso, the Pentateuch and Book of Joshua critically examined, Part V. VI Lond. 1865. 72. — J. Wellhausen, die Composition des Hexateuchs, in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie 1876 S. 392—450. 531—602, 1877 S. 407—479. Ich bezeichne das jehovistische Geschichtsbuch mit JE, die Elohimquelle mit E, die Jahvequelle mit J; für den Kern der Grundschrift, der sich durch seine historische Systematik auszeichnet, wende ich die Sigle Q und die Bezeichnung Vierbundesbuch an. Über die Redaktionsstufen zu reden, ist hier noch nicht der Ort.

Das Gesetz nun, nach dessen geschichtlicher Stellung wir fragen, ist die s. g. Grundschrift, die nach ihrem Inhalt und Ursprung der Priestercodex zu heissen verdient und so auch hinfort genannt werden soll. Der Priestercodex prävalirt nicht bloss in Umfang, sondern auch in Geltung über die anderweitige Gesetzgebung, er gibt in allen Hauptsachen Mass und Ausschlag. Nach seinem Muster haben die Juden unter Esra ihre heilige Gemeinde eingerichtet und stellen auch wir uns die mosaische Theokratie vor: mit der Stiftshütte im Centrum, dem Hohenpriester als Haupt, den Priestern und Leviten als Organen, dem legitimen Cultus als ihrer regelmässigen Funktion. Dies Gesetz im eminenten Sinne ist es nun auch grade, welches in jene Schwierigkeiten verwickelt, die unser Problem begründen. Und nur hier herrscht der grosse Zwiespalt über die Entstehungszeit. Bei der jehovistischen Schrift ist man in erfreulicher Weise darüber einverstanden, dass sie, ihrem Hauptbestande nach, durch Sprache Gesichtskreis und übrige Voraussetzungen der goldenen Periode der hebräischen Literatur zugewiesen wird, aus der die schönsten Stücke der Bücher Judicum Samuelis und Regum und die ältesten der uns erhaltenen prophetischen Schriften herrühren, der Zeit der Könige und Propheten, die der Auflösung der beiden israelitischen Reiche durch die Assyrer vorhergeht. Ueber den Ursprung des Deuteronomiums herrscht noch weniger Zweifel; in allen Kreisen, wo überhaupt auf Anerkennung wissenschaftlicher Resultate zu rechnen ist, wird anerkannt, dass es in der Zeit verfasst ist, in der es entdeckt und der Reformation des Königs Josia zu Grunde gelegt wurde: diese letztere ward etwa eine Generation vor der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer durchgeführt. Nur beim Priestercodex gehen die Ansichten weit auseinander. Derselbe sucht nemlich mit Fleiss das Kostüm der mosaischen Zeit einzuhalten und seine eigene, so viel es immer geht, zu maskiren. Das Deuteronomium tut dies bei weitem nicht in dem Grade, lässt vielmehr die wirkliche Situation, die Periode, wo nach der Zerstörung Samariens nur das Reich Juda allein noch fortbestand, sehr deutlich durch die angenommene hindurchscheinen 12, 8. 19, 8. Der Jehovist nun gar will kein mosaisches Gesetz, sondern ein simples Geschichtsbuch sein; der Abstand der Gegenwart von der Vergangenheit, über die gehandelt wird, wird nicht im mindesten verdeckt; hier

finden sich alle jene Bemerkungen, die zuerst Abenezra's und später Spinoza's Aufmerksamkeit erregten, wie Gen. 12, 6: damals wohnten nemlich die Kanaaniter im Lande; Gen. 36, 31: das sind die Könige, welche in Edom herrschten, ehe die Kinder Israel einen König hatten; Num. 12, 6. 7. Deut. 34, 10: es stand fürder kein Prophet in Israel auf, der Mose gleich gekommen wäre. Dahingegen der Priestercodex hütet sich vor jeder Hinweisung auf die spätere Zeit, auf das ansässige Leben im Lande Kanaan, welches sowohl im jehovistischen Bundesbuch Exod. 21 bis 23 wie im Deuteronomium die ausgesprochene Basis der Gesetzgebung ist; er hält sich formell streng innerhalb der Situation der Wüstenwanderung und will allen Ernstes eine Wüstengesetzgebung sein. Es ist ihm wirklich gelungen, mit dem beweglichen Tabernakel, mit dem Wanderlager und dem übrigen archaistischen Schein seine wahre Abfassungszeit so zu verschleiern, dass die vielen materiellen Widersprüche gegen das uns anderweit bekannte vorexilische Altertum, die er enthält, nur als Zeichen davon aufgefasst werden, wie er über alle historische Zeit weit hinausrage und vor lauter Unvordenklichkeit kaum noch in einer Berührung damit stehe. Der Priestercodex also gibt uns das Rätsel auf.

3. Es war ein richtiger Instinct, dass die Kritik von dem zuerst in de Wette's Geist aufgestiegenen und bestimmter von George und Vatke erfassten geschichtlichen Probleme vorläufig Abstand nahm und zunächst mit der Composition des Pentateuchs einigermassen ins Reine zu kommen suchte. Es war aber ein Irrtum, dass man mit dem Ausscheiden der Quellen — wobei man ganz sachgemäss die Hauptaufmerksamkeit immer nur auf die Genesis richtete — bei Wege lang auch jene grosse historische Frage erledigt zu haben glaubte. In Wahrheit hatte man sie nur in Schlaf gesungen: es ist Grafs Verdienst, nach einer langen Zeit sie wiedererweckt zu haben. Seinerseits ignorirte er dabei freilich, nicht zu seinem Vorteil, den Fortschritt der Secirarbeit und verwickelte sich dadurch in eine Verlegenheitsannahme, die völlig unhaltbar war, indessen auch gar nicht mit der eigentlichen Hypothese zusammenhing und auf dem Stande, zu dem Hupfeld inzwischen die Quellenkritik gefördert hatte, von selbst wegfiel. Graf folgte nemlich anfangs der älteren besonders durch Friedrich Tuch vertretenen Meinung, dass der

Priestercodex in der Genesis, mit seinem so nackt hervortretenden Skelett, die Grundschrift sei, der Jehovist aber der Ergänzer und als solcher natürlich jünger; da er nun die Cultusgesetzgebung der mittleren Bücher umgekehrt für weit jünger hielt als den Jehovisten, so musste er dieselbe wol oder übel von ihrer Einleitung in der Genesis losreissen und das eng Zusammengehörige durch einen Zeitraum von einem halben Jahrtausend trennen. Aber längst hatte Hupfeld zur Anerkennung gebracht, dass der Jehovist kein Ergänzer sei, sondern Verfasser eines vollkommen selbständigen Schriftwerks, und dass die Stücke, die wie Gen. 20—22 vorzugsweise als Beispiele jehovistischer Ueberarbeitung der Grundschrift vorgeführt wurden, in Wirklichkeit einer ganz anderen Quelle, dem Elohisten, angehörten. Dadurch war der Anstoss, über den Graf gestrauchelt war, bereits im Voraus beseitigt, eine unerwartete Bundesgenossin hatte ihm die Wege geebnet. Dem Winke A. Kuenens folgend, zögerte er nicht ihre Hand anzunehmen, er widerrief die gewaltsame Zersplitterung des Priestercodex und zog nun unbehindert aus den Ergebnissen, die er für den gesetzlichen Hauptteil gewonnen hatte, die Consequenz auch für den erzählenden Teil in der Genesis [1]).

Die Inhaber der herrschenden Meinung wehrten sich, so gut sie vermochten, sie waren aber vom langen Besitze her ein wenig erstarrt auf ihren Hefen. Sie erhuben gegen den Grundstürzer eine Reihe von Einwänden, die alle mehr oder weniger an dem Fehler litten, dass sie das erschütterte Fundament zur Basis hatten. Stellen aus Amos und Hosea wurden vorgebracht, welche Bekanntschaft mit dem Priestercodex verraten sollten; wer aber diesen für jünger hielt als jene, auf den konnten sie

[1]) K. H. Graf, die s. g. Grundschrift des Pentateuchs, in Merx' Archiv 1869 S. 466—477. Schon in einem Schreiben an Kuenen vom 12. Nov. 1866 hatte er geäussert: vous me faites pressentir une solution de cette énigme ..... c'est que les parties élohistiques de la Genèse seraient postérieures aux parties jéhovistiques. — A. Kuenen, de Godsdienst van Israel II, Haarlem 1870, bes. S. 89—102. Derselbe, de priesterlijke Bestanddeelen van Pentateuch en Josua, in der Leidener Theol. Tijdschrift 1870 S. 391 bis 426 (Bleek [4] S. 153ff.). Kuenen, den die Hebräer den Goel Grafs nennen würden, hat zur definitiven Ausgestaltung der Hypothese das Meiste beigetragen. Als ein halbes Zugeständnis der grösseren Altertümlichkeit von JE gegenüber Q wird man es betrachten dürfen, dass Ewald eine Anzahl Stücke vom dritten und vierten Erzähler (= E und J) losreisst und daraus das Buch der Bündnisse formt, welches er vor das Buch der Ursprünge (= Q) setzt; s. Bleek [4] S. 60 Anm.

keinen Eindruck machen. Fast ungeberdig stellte man sich darüber, dass die Cultusgesetzgebung nun unter das Deuteronomium hinabgerückt war: man berief sich darauf, dass letzteres erstere ja benutze. Aber die Spuren erwiesen sich als äusserst problematisch, während umgekehrt die totale Abhängigkeit des Deuteronomiums vom Jehovisten mit der grössten Klarheit hervortrat. Man wies auf die letzte Redaktion des hexateuchischen Gesammtwerkes hin, die anerkanntermassen deuteronomistisch sei — es stellte sich aber heraus, dass die deuteronomistische Redaktion bei den zum Priestercodex gehörigen Stücken nirgend aufzuspüren war. Auch die Sprachgeschichte musste gegen Graf herhalten; sie war es leider gewohnt als wächserne Nase behandelt zu werden. Kurz die Argumente, die ins Feld geführt wurden, entlehnten insgemein ihre Kraft der moralischen Überzeugung, dass die Cultusgesetzgebung alt sein müsse und nicht erst in der Periode des Judentums niedergeschrieben sein könne: wenn sie vorher nicht wirksam, ja unter den vorexilischen Verhältnissen unausführbar gewesen sei, so könne sie ja darum doch vorher existirt haben. Diese Überzeugung war um so unerschütterlicher, je weniger sie auf Gründen beruhte.

Von der Stelle, wo das Feuer angelegt war, hielt sich die Löschmannschaft fern. Ich meine das Gebiet der gottesdienstlichen Antiquitäten und der herrschenden Religionsideen, in dem ganzen Umfange, wie Vatke es in seiner biblischen Theologie behandelt hat. Nur hier aber, wo der Kampf eigentlich entbrannt ist, kann er zum Austrage gebracht werden. Indem ich dazu gegenwärtig den Versuch mache, gehe ich aus von der Vergleichung der drei Schichten des Hexateuchs, des Priestercodex des Deuteronomiums und des Jehovisten. Allerdings enthalten die ersteren beiden, wie wir gesehen haben, Gesetzgebung, der letztere Erzählung; aber wie der Dekalog Exod. 20, das Zweitafelgesetz Exod. 34, und das Bundesbuch Exod. 21—23 zeigen, fehlt dem Jehovisten das legislative Element nicht ganz, und in noch weit stärkerem Masse ist das historische im Priestercodex und im Deuteronomium vertreten. Ausserdem spiegelt sich immer in der Darstellung der Geschichte der gesetzliche, in der Darstellung der Gesetze der geschichtliche Standpunkt ab: an directen und indirecten Vergleichungspunkten mangelt es also in keiner Weise. Dass nun die drei Schichten erheblich von einander abstehen,

ist anerkannt; es fragt sich, wie sie folgen. Das Deuteronomium steht sowol dem Jehovisten als dem Priestercodex näher, der Unterschied zwischen den beiden letzteren ist der weiteste, so weit, dass aus diesem Grunde Ewald es bereits im Jahre 1831 (Stud. und Krit. S. 604) für unmöglich erklärt hat, dass eins zur Ergänzung des anderen geschrieben sei. Nehmen wir hinzu, dass der Jehovist unbestritten dem Deuteronomium vorangeht, so würde sich ergeben, dass der Priestercodex ans Ende der Reihe gehöre. Aber diese Betrachtung, wenngleich, so weit mir bewusst, von Zugestandenem ausgehend, hat keinen Wert, so lange sie sich so im Allgemeinen hält. Es kommt darauf an, die Folge der drei Schichten im Einzelnen aufzuzeigen und sie daneben mittelst eines unabhängigen Masses zugleich zu erproben und zu fixiren, nemlich mittelst des inneren Ganges der israelitischen Geschichte, sowie er uns aus anderweitigen unverdächtigen Zeugnissen bekannt ist.

Es ist eine literargeschichtliche Untersuchung umfassender und schwierigèr Art, die wir beginnen. Sie zerfällt in drei Teile. Im ersten, grundlegenden, werden die auf die sakralen Altertümer bezüglichen Data gesammelt und disponirt, nicht registraturmässig, sondern so, dass man's wachsen sieht, wie im Pentateuch die Schichten ebenso auf und aus einander folgen, wie in der Geschichte nachweisbar die Entwicklungsstufen. Nicht gegen, aber ohne die anfängliche Absicht ist eine Geschichte des Cultus daraus geworden. Freilich durch Schuld des Materials eine farblose und grobe; denn es handelt sich immer bloss, in erster Linie, um den Gegensatz von vorexilisch und nachexilisch, in zweiter, um den von deuteronomisch und vordeuteronomisch. Ein Vorteil ist indessen bei den ausgedehnten Perioden: sie müssen sich greifbar unterscheiden, es muss bei geschichtlichen und gar bei gesetzlichen Werken zu erkennen sein, ob sie vor oder nach dem Exil geschrieben sind. Der zweite Teil, in mancher Hinsicht abhängig vom ersten, weist den Einfluss der jeweils herrschenden Vorstellungen und Tendenzen auf die Gestaltung der historischen Tradition nach und verfolgt die verschiedenen Phasen in der Auffassung und Darstellung derselben; er enthält so zu sagen eine Geschichte der Überlieferung. Der dritte Teil resumirt den kritischen Ertrag der beiden anderen; mit Hinzufügung einiger weiterer Entscheidungsgründe, und

schliesst mit einer allgemeineren Ausschau, die zur Vorbereitung für den folgenden Band nützlich sein wird.

Die Voraussetzungen, die ich mache, werden im Laufe der Untersuchung immer wieder neu gerechtfertigt; die beiden vornehmsten sind, dass das jehovistische Werk, seinem Grundstocke nach, vor die assyrische Periode fällt, das Deuteronomium an den Schluss derselben. Für so sicher ich übrigens die Datirung des letzteren nach 2. Reg. 22 auch halte, benutze ich diese Position doch nicht in dem Masse wie Graf, um meine Hebel anzusetzen. Das Deuteronomium ist der Ausgangspunkt nicht in dem Sinne, dass ohne es nichts zu machen wäre, sondern nur in dem Sinne, dass seine Ansetzung nach historischen Gründen die notwendige Forderung nach sich zieht, auch den Priestercodex nach historischen Gründen anzusetzen. Meine Untersuchung ist breiter angelegt als die Graf's und nähert sich der Art Vatke's, von welchem letzteren ich auch das Meiste und Beste gelernt zu haben bekenne.

I.

Geschichte des Cultus.

Legem non habentes natura faciunt legis opera.
Rom. 2.

Erstes Kapitel.

Der Ort des Gottesdienstes.

In Jesu Tagen, wie aus dem Evangelium bekannt, stritten sich Juden und Samariter über die richtige Stätte, wo man anbeten solle; dass es nur eine einzige geben könne, das war ihnen so ausgemacht, wie die Einheit Gottes selber. Die Juden sagten, es sei der Tempel zu Jerusalem, und seit er zerstört war, hörten sie auf zu opfern. Allein nicht von jeher hat diese Einheit des Heiligtums in Israel weder tatsächlich bestanden noch rechtlich gegolten, dieselbe hat sich erst allmählich im Laufe der Zeit herausgebildet. Die Überlieferung des Alten Testaments gestattet noch ganz wol zu verfolgen, auf welchem Wege. Mehrere Stadien lassen sich dabei unterscheiden: es wird sich fragen, ob die drei Schichten des Pentateuchs eine Beziehung zu einem oder dem anderen Stadium aufweisen, ob und wie sie sich in den Verlauf des geschichtlichen Processes fügen, dem wir an der Hand der historischen und prophetischen Bücher seit der Richterzeit nachgehen können.

I.

1. Für die älteste Periode der israelitischen Geschichte, vor dem Tempelbau, lässt sich von einem ausschliesslich berechtigten Heiligtume nicht die Spur auffinden. In den Büchern der Richter und Samuelis wird kaum ein Ort erwähnt, an dem nicht auch, wie sich bei Wege lang ergibt, ein Altar steht und geopfert wird. Zum grossen Teil gehörte diese Vielheit der Heiligtümer schon zur kanaanitischen Erbschaft der Hebräer; wie in die Städte und überhaupt in die Kultur der alten Bewohner, so wuchsen sie auch in ihre Cultusstätten hinein. Das

Institut der Höhen (Bamoth) mit dem dazu gehörigen Apparat ist ohne Zweifel von Haus aus kanaanitisch Deut. 12, 2. 30. Num. 33, 52. Exod. 34, 12f., hinterher findet es sich ganz allgemein bei den Hebräern. Bei Sichem und Gibeon vollzieht sich der Übergang beinah im vollen Licht der Geschichte; einige andere alt-israelitische Cultusorte, die hinterdrein zum Teil zu Levitenstädten gemacht worden sind, verraten wenigstens durch ihre Namen ihren Ursprung, wie Bethsemes oder Ir-heres d. i. Sonnenstadt, Astharoth Karnaim d. i. die zweigehörnte Astarte. Auch in dem Volksgedächtnis ist die Erinnerung daran, dass man manche der später angesehensten Opferstätten schon bei der Einwanderung vorgefunden hatte, nicht ausgestorben. Sichem Bethel Beerseba gelten in der Genesis als Stiftungen der Patriarchen, andere gleich wichtige Heiligtümer nicht — der Grund dafür kann nur in dem Bewusstsein ihres jüngeren Alters liegen; jene hatte man bei der Einwanderung vorgefunden, diese selbst gegründet. Denn natürlich, wenn sich die Hebräer nicht scheuten, die alten Landesheiligtümer sich anzueignen, so trugen sie auch kein Bedenken neue zu stiften. In Gilgal und Silo, in den festen Lagern, wo sie zuerst im eigentlichen Palästina festen Fuss gefasst haben, entstehen alsbald bedeutende Centra des Gottesdienstes, ebenso an anderen Orten von politischer Bedeutung, auch an solchen, die nur zeitweilig in den Vordergrund rücken, wie Ophra, Rama, Nob bei Gibea. Und neben den grösseren fundirten Stätten, mit mehr oder weniger regelmässigem Dienste, ist es durchaus gestattet, überall wo ein Anlass sich bietet, ex tempore einen Altar zu errichten und Opfer zu bringen. Als nach der Schlacht von Michmas das Volk, müde und hungrig, über erbeutetes Vieh herstürzte und anfing das Fleisch im Blute zu verzehren (d. h. ohne das Blut am Altare zu vergiessen), liess Saul einen grossen Stein herwälzen und befahl, jeder solle dort sein Rind oder Schaf schlachten. Das sei der erste Altar, den Saul dem Jahve gebaut habe, fügt der Berichterstatter hinzu, gewiss nicht um ihm einen Vorwurf zu machen oder auch nur um sein Handeln als etwas auffallendes und ausnahmsweises zu bezeichnen. Das Beispiel ist um so lehrreicher, weil es zeigt, wie das Verbot, Fleisch zu essen ohne das Blut Gott zurückzuerstatten, in einer Zeit wo das Volk nicht auf ganz engem Raume zusammengedrängt wohnte (Deut. 12, 20) notwendiger-

weise die Freiheit voraussetzt, überall zu opfern — oder zu schlachten, denn beides ist ursprünglich ganz gleichbedeutend.

Es versteht sich, die Opferstätten, auch abgesehen von den improvisirten, standen sich nicht gleich an Ansehen und Frequenz, neben rein lokalen gab es auch solche, zu denen man von weit und breit wallfahrtete. Gegen Ende der Richterzeit scheint Silo eine vielleicht über die Grenzen des Stammes Joseph hinausreichende Bedeutung gewonnen zu haben. Den Späteren galt der dortige Tempel sogar als der Vorgänger des salomonischen, d. h. als der einzig legitime Cultusort, dem Jahve alle Brandopfer der Kinder Israel verliehen habe, Jerem. 7, 12. 1. Sam. 2, 27—36. In Wahrheit aber, wenn ein wolhabender Mann aus Ephraim oder Benjamin beim Jahreswechsel zum fröhlichen Feste nach Silo pilgerte, so tat er das nicht, weil in seiner Heimat zu Rama oder Gibea keine Gelegenheit gewesen wäre, vor Jahve zu essen und zu trinken. Eine strenge Centralisation ist für jene Zeit ein unmöglicher Gedanke, auf dem Gebiete des Gottesdienstes nicht minder, wie auf jedem andern. So zeigt sich denn auch, dass die Zerstörung des Hauses von Silo, dessen Priesterschaft wir später zu Nob wiederfinden, auf den dermaligen Charakter und Zustand des Cultus nicht den geringsten Einfluss ausübt; dasselbe verschwindet stillschweigend vom Schauplatz und taucht nicht wieder auf, bis wir von Jeremia erfahren, dass es, mindestens seit der Gründung des salomonischen Tempels, in Trümmern lag.

Für die Periode, wo der Tempel von Jerusalem noch nicht stand, lässt auch die letzte Bearbeitung der historischen Bücher, die vielleicht nicht bei allen von der selben Hand, aber aus der selben Zeit (des babylonischen Exils) und aus dem selben Geiste stammt, die Vielheit der Altäre und heiligen Orte unbeanstandet. Kein nachsalomonischer König kommt ohne Rüge davon, dass er die Höhen geduldet habe, aber Samuel darf in eigener Person einem Opferfeste auf der Bama seiner Vaterstadt vorstehen, Salomo im Anfange seiner Regierung ein solches auf der grossen Bama zu Gibeon anrichten, ohne dass es getadelt wird. Der anstössige Name wird 1. Sam. 9. 10 mehrfach in harmlosester Weise gebraucht und die Redaction lässt ihn ohne Anstand passiren. Der Grundsatz, von dem sie sich bei diesem wie es scheint ungleichmässigen Verhalten leiten lässt,

erhellt aus 1. Reg. 3, 2: das Volk opferte auf den Höhen, denn bis dahin war noch kein Haus dem Namen Jahve's gebaut. Erst seit das Haus dem Namen Jahve's gebaut war, das ist die Meinung, kam das Gebot in Kraft, keine anderen Anbetungsstätten zu haben neben ihm[1]). Von dem salomonischen Tempelbau, der ja auch als chronologische Hauptepoche gilt, wird also ein neuer Abschnitt in der Cultusgeschichte datirt. In gewisser Weise mit Recht. Das Königtum in Israel verdankte seine Entstehung dem notgedrungenen Erwachen des Bedürfnisses, die bis dahin teils gar nicht, teils nur ideal verbundenen Stämme und Geschlechter der Hebräer zu der Einheit eines Volkes und Reiches zusammenzufassen; es hatte eine ausgesprochene centralisirende Tendenz, die sich sehr natürlich auch des Cultus als eines geeigneten Mittels zu dem politischen Zwecke bemächtigte. Schon der erste, der beinah König geworden wäre, Gideon stiftete ein kostbares Heiligtum in seiner Stadt Ophra; David liess die Lade Jahve's in seine Burg auf dem Sion holen und legte Wert darauf, den Erben der alten Familie, welche ehedem zu Silo sie gehütet hatte, zum Priester zu haben; auch Salomo's Tempel sollte die Anziehungskraft seiner Residenz erhöhen helfen. Unzweifelhaft aber gab auf diese Weise die politische Centralisation den Impuls zu einer grösseren Centralisation auch des Gottesdienstes, und dieser Impuls wirkte fort nach der Spaltung, in Israel ein wenig anders als in Juda. Die souveränen Priester, die grossen Reichstempel, die Festversammlungen des ganzen Volks und die ungeheuren Opfer — das waren die Züge, wodurch der früher so altväterisch einfache Cultus jetzt die Signatur der neuen Zeit erhielt. Noch eins ist bezeichnend: die häuslichen Dienste, die noch zu Davids Zeit allgemein gewesen sein müssen, kamen allmählich ab, versteckten sich und verloren ihre Bedeutung, weil die Kreise der Gemeinschaft sich erweiterten und das Leben öffentlicher wurde. 1. Sam. 28.

Aber diese Betrachtungsweise der Bedeutung des Königtums für die Geschichte des Cultus ist nicht die des Verfassers der

[1]) Vgl. 1. Reg. 8, 16. Nach Deut. 12, 10f. wird die lokale Einheit des Cultus Gesetz von der Zeit an, wo die Israeliten zur Ruhe (Menuha) gekommen sind. Vergleicht man damit 2. Sam. 7, 11. 1. Reg. 5, 18, so scheint die Menuha erst zur Zeit David's und Salomo's eingetreten zu sein. Die Richterperiode muss dann viel kürzer vorgestellt sein, als es nach der jetzigen Chronologie den Anschein hat.

Königsbücher. Er beurteilt den Tempel Salomo's als ein Werk, lediglich unternommen im Interesse des reinen Gottesdienstes und aus einer ganz anderen Wurzel entsprungen als die heiligen Bauten der israelitischen Könige, denen er darum nicht gleich, sondern entgegen steht wie das Echte dem Falschen. Er ist seiner Natur nach einzigartig und von vornherein in der Absicht, dass nun alle anderen Opferstätten aufhören sollten, angelegt worden: in einer religiösen Absicht, die von der Politik unabhängig ist und nichts mit ihr zu schaffen hat. Diese Auffassung nun ist ungeschichtlich und überträgt die Bedeutung, die der Tempel kurz vor dem Exil in Juda erlangt hat, in die Zeit und in die Absicht seiner Gründung. In Wahrheit ist er nicht gleich anfangs gewesen, was er nachgehends geworden ist. Er wirkte durch seine eigene Schwere, aber nicht durch ein Monopol Salomo's, nirgends hören wir davon, dass dieser als ein Vorläufer Josia's seinem neuen Heiligtum zu lieb die übrigen habe abschaffen wollen; von einem so unvorbereiteten gewaltsamen Einschnitte in die bisherigen Verhältnisse des Gottesdienstes findet sich nicht die geringste geschichtliche Spur. Nicht einmal die auf das kleine Juda beschränkten Nachfolger Salomo's machten den hier vielleicht durchführbaren und gewiss in ihrem Interesse gelegenen Versuch, den öffentlichen Cultus in ihrem Tempel zu vereinigen, so eigenmächtig sie sonst auf diesem Gebiete schalteten. Die Höhen wurden nicht beseitigt — so wird regelmässig bei allen constatirt. Für das eigentliche Israel war Jerusalem erst recht nicht der Ort, den Jahve erwählt hatte — vollends nach der Spaltung des Reichs. Scharenweise pilgerten die Ephraimiten durch die ganze Länge des Südreichs hindurch nach Beerseba und gemeinschaftlich mit den Judäern nach dem an der Grenze gelegenen Gilgal; nach Jerusalem gingen sie nicht. Im eigenen Lande dienten sie dem Jahve zu Bethel und Dan, zu Sichem und Samarien, zu Penuel und Mispa und an vielen anderen Orten; jede Stadt hatte ihre Bama, in der alten Zeit meist frei auf dem Berge gelegen, auf dessen halber Höhe die Menschen wohnten. Der grosse Eiferer für den reinen Gottesdienst, Elias, nahm so wenig an den Höhen und an der Vielheit der Altäre Jahve's Anstoss, dass ihn ihre Zerstörung als die Spitze des Frevels erbitterte und er mit eigener Hand den verfallenen Altar auf dem Karmel wieder aufbaute. Und dass auch

das improvisirte Opfer bei ausserordentlichen Gelegenheiten nicht ausser Brauch gekommen war, zeigt Elisa's Beispiel, der als er hinter dem Pfluge weg berufen wurde, seine Rinder auf der Stelle zerstückte und opferte. In dieser Hinsicht blieb also auch nach Salomo's Tempelbau Alles beim Alten.

Wenn Volk und Richter oder Könige, Priester und Propheten, Männer wie Samuel und Elias ungescheut opferten, wo sie Anlass und Gelegenheit hatten, so hatte offenbar in jener ganzen Zeit Niemand arg davon, dass dies ketzerisch und verboten sei. Wenn eine Theophanie dem Josua die Heiligkeit Gilgals kund tat, Gideon und Manoah veranlasste in ihrer Heimat Altäre zu gründen, David auf die Tenne Arauna's aufmerksam machte, so galt darnach Jahve selbst als der eigentliche Stifter aller dieser Heiligtümer, und zwar nicht bloss dem Zeitalter der Richter, sondern viel gewisser noch dem Zeitalter des Erzählers dieser Legenden. Durch eine gnädige Offenbarung belohnte er Salomo's erstes Opfer auf der grossen Bama zu Gibeon, er konnte also kein Misfallen daran haben. Nach alle dem ist es absurd, von einer Illegitimität des faktischen Bestandes zu reden, in der ganzen älteren Zeit der israelitischen Geschichte ist die Beschränkung des Cultus auf einen einzigen auserwählten Ort auch als fromme Forderung Keinem bewusst gewesen. Wol glaubte man in Bethel oder in Jerusalem Gott näher zu sein als an einer beliebigen anderen Stätte, aber solcher Pforten des Himmels gab es mehrere und es überwog doch immer die Vorstellung, die sich am greifbarsten 2. Reg. 5, 17 ausspricht, das Palästina als Ganzes Jahve's Haus, sein Grund und Boden sei. Nicht ausserhalb Jerusalems, sondern ausserhalb Kanaans weilte man fern von seinem Angesicht, unter der Herrschaft und — cuius regio eius religio — im Dienste fremder Götter, die Heiligkeit des Landes floss nicht aus der Heiligkeit des Tempels sondern eher umgekehrt [1]).

[1]) Gen. 4, 13. 16: indem Kain aus dem Lande (Kanaan) vertrieben wird, wird er vom Angesichte Jahve's (Jon. 1, 3. 11) vertrieben. 46, 4: Jakob soll sich nicht scheuen nach Ägypten auszuwandern, denn Jahve will, in ausnahmsweiser Gnade, seinen Wohnsitz mit ihm wechseln. Exod. 15, 17: du brachtest dein Volk zum Berge deines Erbes, zum Orte, den du dir zur Wohnung bereitet hattest; die folgende Erklärung zum Heiligtum, das deine Hände gegründet hatten, fällt aus der Situation, der Berg des Erbes kann nichts anders sein als das gebirgige Land Palästina. 1. Sam. 26, 19: David, durch Saul in die Fremde getrieben,

2. Eine Änderung hierin bereitet sich erst seit jener denkwürdigen Epoche der israelitischen Religionsgeschichte vor, welche durch den Sturz Samariens und das demselben entsprechende Auftreten der Propheten bezeichnet wird. Amos und Hosea setzen den Zustand voraus wie er eben beschrieben worden: überall in den Städten, auf den Bergen, unter grünen Bäumen, eine Menge von Heiligtümern und Altären, wo dem Jahve gedient wird, in gutem Glauben, nicht um ihn zu ärgern, sondern um sein Wolgefallen zu erwerben. Es war eine unerhörte Sprache, welche jene Männer führten, wenn sie verkündigten, Gilgal und Bethel und Beerseba, Jahve's Lieblingsstätten, seien ihm ein Greuel, die Opfer und Gaben, womit man ihn dort ehre, reizen seinen Zorn statt ihn zu beschwichtigen, unter den Trümmern seiner Tempel, wo es Schutz und Zuflucht suche, solle Israel begraben werden (Am. 9). Was wollten sie sagen? Man würde die Propheten falsch verstehen zu meinen, sie haben an den heiligen Stätten — die noch Amos Bamoth nennt 7, 9 und zwar ohne Spott, im höchsten Pathos — an und für sich Anstoss genommen, wegen ihrer Pluralität und weil es nicht die richtigen seien. Sie eifern nicht gegen die Orte, sondern gegen den Cultus, der daselbst getrieben wird, und zwar nicht bloss gegen seine falsche Art, weil allerlei Misbräuche sich darin finden, sondern beinah mehr gegen ihn selber, gegen seine falsche Wertschätzung. Die gemeine Meinung war: wie Moab sich als des Kamos Volk beweist, weil es dem Kamos seine Opfer und Gaben darbringt, so Israel als Jahve's Volk, weil es dem Jahve seinen Cultus widmet, und es ist seiner um so sicherer, je glänzender und eifriger es ihn verehrt: in Zeiten der Gefahr und Not, wo man seines Beistandes besonders bedurfte, verdoppelten und verdreifachten sich die Anstrengungen. Das ist es, wogegen die

wird dadurch aus der Familiengemeinschaft am Erbe Jahve's losgerissen und gezwungen, fremden Göttern zu dienen. Hos. 8, 1: ein Adlergleicher stösst auf Jahve's Haus, d. h. der Assyrer auf Jahve's Land; 9, 15: aus meinem Hause will ich sie vertreiben, d. h. die Israeliten aus ihrem Lande. Am deutlichsten redet Hos. 9, 3—5: Sie bleiben nicht wohnen in Jahve's Lande, Ephraim muss wieder nach Ägypten und in Assur müssen sie Unreines essen: sie spenden Jahve keinen Wein mehr und keine Opfer die ihm munden, Trauerbrot gleichsam haben sie, wer davon isst wird unrein, denn ihr Brot wird nur für den Hunger sein, kommt nicht in Jahve's Haus — was wollt ihr gar machen zur Zeit der Versammlung und am Tage des Festes Jahve's! Vgl. Ezech. 4, 13. Mal. 2, 11. 2. Reg. 17, 25 f. Spinoza, tract. theol. pol. cap. 2.

Propheten opponiren, indem sie ganz andere Leistungen fordern, worin sich das Verhältnis Israels zu Jahve lebendig erweisen müsse. Das ist der Grund, warum sie dem Cultus so feind waren, und von hieraus gewannen sie ihren Hass gegen die grossen Heiligtümer, weil hier der abergläubische Eifer sich selber überbot, und zürnten auf die Vielheit der Altäre, die auf dem Boden des falschen Vertrauens üppig hervorwuchsen. Dass die Stätten abgeschafft würden, der Cultus selbst aber wie bisher die Hauptsache in der Frömmigkeit bliebe, nur zusammengedrängt an einen einzigen Ort, das war keineswegs, was sie wünschten. Aber mit durch ihre Predigt kam es in der Tat dahin, dass alle übrigen Bamoth der von Jerusalem das Feld räumten. Dazu wirkten freilich die äusseren Umstände auf das wesentlichste mit.

So lange das nördliche Reich bestand, pulsirte dort der Hauptstrom israelitischen Lebens; man braucht bloss einen Blick in die Königsbücher oder in den Amos zu werfen, um das zu erkennen. Zwar waren in Jerusalem die Tage Davids und Salomo's unvergessen, sie wurden zurückgesehnt und grosse Ansprüche daraus hergeleitet, aber der Wirklichkeit entsprachen diese gar wenig. Da fiel Samarien, Israel schrumpfte auf Juda zusammen, Juda allein blieb als das Volk Jahve's übrig. Dadurch ward für Jerusalem das Feld frei. Die Residenz hatte immer ein erdrückendes Uebergewicht über das kleine Land gehabt, in ihr selbst aber trat die Stadt zurück gegen den Tempel. Aus den wenigen von Juda handelnden Erzählungen gewinnt man fast den Eindruck, als gebe es dort keine andere Angelegenheiten als die des Tempels, und namentlich die Könige scheinen dieser Ansicht gewesen zu sein und die Sorge um ihr Palastheiligtum für ihre allerwichtigste Aufgabe gehalten zu haben [1]). So kam die Bedeutung, welche dem Hause Juda durch den Fall Samariens zuwuchs, in erster Linie der Hauptstadt und ihrem Heiligtume zu gut, zumal überhaupt der Gewinn mehr ein geistiger als ein politischer war und mehr in der Steigerung des religiösen Selbstbewusstseins als in der der äusseren Macht bestand. Hatte schon immer das grosse Gotteshaus auf dem Sion die übrigen judäischen weit überragt, so stand es nun ohne gleichen in ganz Israel. Um aber dies Resultat des Verlaufs der Dinge recht zu

[1]) Bleek [4] § 120—123. § 131. 132.

würdigen, dazu gaben die Propheten die Anleitung. Sie hatten, der Zeit gemäss, bisher vorzugsweise das Nordreich, seinen drohenden Sturz und die Heillosigkeit seiner Bewohner im Auge gehabt, und so auch namentlich über die dortigen Cultusstätten ihren Zorn entladen: Juda beurteilten sie aus persönlichen und sachlichen Gründen günstiger, und hofften, dass es erhalten bleibe, für Jerusalem verleugneten sie ihre Sympathien nicht (Am. 1, 2). Unter dem Eindruck ihrer Rede wurde nun der Untergang Samariens aufgefasst als ein Gottesgericht gegen das sündige Königreich zu Gunsten der verfallenen Hütte Davids, und die Zerstörung der israelitischen Heiligtümer galt als eine unmisverständliche Kundgebung Jahve's gegen seine älteren Sitze zu Gunsten seiner Lieblingswohnung auf dem Sion.

Vollends der Umstand, dass Jerusalem aus der Gefahr, der die stolze Nebenbuhlerin erlegen war, zwanzig Jahre später triumphirend hervorging; dass im kritischen Augenblicke die Assyrer unter Senaherib plötzlich abziehen mussten, steigerte die Verehrung des Tempels auf den höchsten Grad. Mit Recht pflegt man dabei die prophetische Wirksamkeit Jesaia's besonders in Anschlag zu bringen, dessen Vertrauen, dass der Fels Sions fest gegründet sei, unerschütterlich wurde, als er unheimlich zu wanken anfing. Nur darf man nicht vergessen, dass für Jesaia die Bedeutung Jerusalems nicht am Tempel Salomo's hing, sondern daran, dass es die Stadt Davids und der Inbegriff seines Reiches war, der Mittelpunkt nicht des Cultus, sondern der Herrschaft Jahve's über sein Volk. Der heilige Berg war ihm die ganze Stadt, als politisches Gemeinwesen, mit ihren Bürgern Räten und Richtern; sein Glaube an den festen Grundstein, auf dem Sion stehe, war weiter nichts als der Glaube an die lebendige Gegenwart Jahve's im Lager Israels. Aber anders verstanden die Zeitgenossen den Sinn der Ereignisse und die Worte des Propheten. Für sie wohnte Jahve deshalb zu Sion, weil er dort sein Haus hatte, der Tempel war es, der durch die Geschichte als sein wahrhaftiger Sitz erprobt worden, und die Unantastbarkeit des Tempels verbürgte nun die Unzerstörbarkeit des Volkes selber. Ganz allgemein verbreitet war dieser Glaube zur Zeit Jeremia's, wie die höchst lebendige Schilderung in Kap. 7 seines Buches zeigt, aber schon zur Zeit Micha's, im ersten Drittel des siebenten Jahrhunderts, muss der Tempel als

ein Gotteshaus ganz eigener Art gegolten haben, so dass es paradox war, ihn mit den Bamoth Juda's gleich zu stellen, und unerhört, an seine Verwüstung zu glauben.

Indessen so überaus hoch und allgemein der Tempel verehrt wurde, so blieben die anderen Heiligtümer vorerst doch neben ihm bestehen. Zwar soll der König Hizkia schon damals einen Versuch gemacht haben sie abzuschaffen, der aber ganz spurlos verlaufen und darum zweifelhafter Natur ist. Vielleicht beruht die Nachricht auf der falschen Generalisirung einer anderweitigen und durchaus glaubwürdigen Massregel des Königs im Interesse der Cultusreinigung, er zerstörte nemlich die eherne Schlange Mose's und andere Idole im Tempel zu Jerusalem, 2. Reg. 18, 4. Sicher ist, dass der Prophet Jesaia nicht auf die Beseitigung der Bamoth hingearbeitet hat. In einer seiner spätesten Reden erwartet er von der Zeit der Gerechtigkeit und der Gottesfurcht, die nach der assyrischen Krisis anbricht: „dann werdet ihr den Überzug eurer silbernen Schnitzwerke und den Beschlag eurer goldenen Gussbilder verunehren, verabscheuen wie Unflat; hinaus! werdet ihr dazu sagen." 30, 22. Hofft er also auf eine Säuberung der Anbetungsstätten Jahve's von abergläubischem Wust, so ist klar, dass er sie nicht selber abgetan wissen will. Erst etwa ein Jahrhundert nach der Zerstörung Samariens ward in Wirklichkeit der Schritt gewagt, aus dem Glauben an die Einzigartigkeit des jerusalemischen Tempels die praktische Consequenz zu ziehen. Natürlich geschah dies nicht der blossen Folgerichtigkeit wegen, sondern in einer anderweiten heilsamen Absicht. Mit der wegwerfenden Art, womit die früheren Propheten bisweilen im Eifer ihrer Opposition vom Cultus sprachen, war praktisch nichts auszurichten; es kam nicht darauf an ihn abzuschaffen, sondern ihn zu reformiren, und dazu sollte seine Concentration in der Hauptstadt als Mittel dienen. Propheten und Priester scheinen gemeinschaftlich die Sache betrieben zu haben. Der Hohepriester Hilkia machte zuerst auf das gefundene Buch aufmerksam, welches der Aktion zu Grunde gelegt werden sollte, die Prophetin Hulda bekräftigte dessen göttlichen Inhalt, die Priester uud Propheten bildeten einen hervorragenden Bestandteil der Versammlung, worin das neue Gesetz veröffentlicht und beschworen wurde. Da nun ein enges Verhältnis der beiden leitenden Stände überhaupt im Wesen

der geistigen Entwicklung in Juda begründet und für dieselbe characteristisch erscheint [1]), so wird man annehmen dürfen, dass das bei dieser Gelegenheit hervortretende Einvernehmen nicht lediglich zu Zwecken der Inscenirung gestiftet war, sondern dass darauf die Idee selbst einer derartigen Umgestaltung des Cultus beruhte. In der Tat entsprach diese auch dem beiderseitigen Interesse, sowol dem des Tempels, wie von selbst einleuchtet, als auch dem der prophetischen Reformpartei. Für die letztere musste die Beschränkung des Opferdienstes [2]) an sich als ein Vorteil gelten, und die Wahl des Ortes war in diesem Falle nicht zweifelhaft. Jerusalem besass ja wirklich diesen reellen Vorzug vor den Winkelheiligtümern, dass es der Sitz der geistigen Bildung war, unter den Augen der Propheten belegen, dem Licht und der Luft, der Reform und Controle viel leichter zugänglich. Darauf, dass im salomonischen Tempel Jahve von Alters her auf eine vergleichsweis reine und geistige Weise und nicht unter einem Bilde angebetet worden sei, ist nicht allzuviel zu geben. Allerdings würde er sich dadurch vor den Bamoth sehr ausgezeichnet haben, denn dass dort Bilder Jahve's aufgerichtet waren, folgt aus Jesaia's Auslassungen über die Abgötter und die Machwerke der Menschenhand, von denen das Land voll sei, über die metallüberzogenen geschnitzten und gegossenen Idole, die man dermaleinst verbannen werde (2, 8. 17, 8. 31, 7), und aus ähnlichen Äusserungen Micha's (5, 12) und Jeremia's. Aber es ist nicht zweifellos, dass die Lade, die übrigens damals längst nicht mehr vorhanden gewesen zu sein scheint, lediglich als Symbol der göttlichen Gegenwart angesehen wurde, und auch nicht, dass der Tempel ausser ihr kein Abbild enthielt; er scheint keineswegs in dieser Hinsicht der Reformation

[1]) Während Hosea, der Nordisraelit, häufig die Pfaffen seiner Heimat angreift und ihnen die Hauptschuld an der Versunkenheit und Verblendung des Volkes beimisst, sagt Jesaia auch in der zornigsten Standrede gegen den abergläubischen Opferdienst der Menge kein Wort gegen die Priester, mit deren Oberhaupte Uria er hingegen auf sehr vertrautem Fusse steht. Namentlich aber aus Jeremia's Buche, dem besten Spiegel der damaligen jüdischen Verhältnisse, lässt sich der enge Zusammenhang zwischen Priestern und Propheten erkennen. Sie theilten sich gewissermassen beide in den Besitz des Heiligtums, vgl. Lament. 2, 20.

[2]) Es war ohne Zweifel die entscheidendste Massregel zu seiner Beseitigung, und etwas von dem späteren Erfolg hat sicher in der ursprünglichen Absicht gelegen. Übrigens hat Vatke S. 482 Recht zu behaupten, dass die Initiative nicht von den Priestern ausgegangen sein könne.

unbedürftig gewesen zu sein. Zutreffender wird der Hinweis darauf sein, dass nur zu leicht der Jahve von Bethsemes, von Kiriathjearim u. s. w. differenzirt wurde von dem zu Jerusalem, und dass darum aus dem streng monarchischen Gottesbegriff auch die Folgerung floss, dass die Stätte seiner Wohnung und seiner Huldigung nur eine einzige sein könne. Allenthalben bei den Schriftstellern der chaldäischen Periode fällt der enge Zusammenhang auf, in dem der Monotheismus mit der Einheit des Cultus gedacht wurde, und das Unvermögen, zwischen fremdem Dienste und der Anbetung Jahve's ausserhalb Jerusalems einen Unterschied zu machen. Ausserdem scheint der kanaanitische, heidnische Ursprung der meisten Bamoth, der den damaligen Reformatoren nicht unbekannt war (Deut. 12), zu ihrer Discreditirung beigetragen zu haben, während die Lade ein echt nationales Sakrament war und die Gründung Jerusalems an die stolzeste Zeit Israels erinnerte.

Im 18. Jahre Josia's, 621 v. Chr., fiel der erste schwere Schlag gegen die lokalen Opferstätten. Wie gewaltsam der König verfuhr, wie neu die Massregel war und wie tief sie in's Fleisch schnitt, lehrt der Bericht 2. Reg. 23. Welche Lebenskraft hatten doch noch immer die grünen Bäume auf den hohen Bergen! Sie wurden auch jetzt nur gekappt und nicht entwurzelt. Nach Josia's Tode sehen wir die Bamoth allenthalben, nicht bloss in der Landschaft sondern auch in der Hauptstadt selber, wieder auftauchen; so viel Städte, so viel Altäre in Juda, muss Jeremia klagen. Was von der reformatorischen Partei erreicht war, war einzig die feste Position eines einstigen fait accompli, das noch immer von Gottes wegen zu Rechte bestand und wieder gewonnen werden musste. Aber die Zurückeroberung war nicht leicht und alleine den Anstrengungen der Propheten, eines Jeremia und Ezechiel, wäre sie wol nicht gelungen.

3. Wären die Judäer ruhig in ihrem Lande verblieben, so wäre die josianische Reformation schwerlich im Volke durchgedrungen, weil die Fäden zu stark waren, welche die Gegenwart mit der Vergangenheit verbanden. Um die Bamoth, an die sich von den Vätern her die heiligsten Erinnerungen knüpften, die wie Hebron und Beerseba durch Abraham und Isaak selber gestiftet waren, in den Ruf abgöttischer und ketzerischer Greuelstätten zu bringen, dazu bedurfte es eines vollständigen Durch-

schneidens der natürlichen Tradition des Lebens, des Zusammenhangs mit den ererbten Zuständen. Dies ward bewirkt durch das babylonische Exil, wodurch die Nation gewaltsam aus ihrem Mutterboden losgerissen wurde und für ein halbes Jahrhundert von demselben getrennt blieb — ein Einschnitt in die geschichtliche Continuität, wie er kaum grösser gedacht werden kann. Die neue Generation hatte kein natürliches, sondern nur noch ein künstliches Verhältnis zu der Vorzeit, die so fest eingewurzelten Gewächse des alten Ackers, Dornen in den Augen der Frommen, waren ausgerissen, der Neubruch bereit für neuen Samen. Es ist allerdings nicht an dem, dass eine allgemeine Bekehrung im Sinne der Propheten damals das ganze Volk ergriffen hätte. Vielleicht die Mehrzahl gab die Vergangenheit überhaupt preis, verlor sich aber eben dadurch unter den Heiden und kam für die Zukunft nicht mehr in Betracht. Nur die Frommen, die zitternd Jahve's Worte folgten, blieben der Rest und hatten die Kraft, in dem Völkergewoge, in dem sie umhertrieben, die jüdische Besonderheit zu bewahren. Aus dem Exil kehrte nicht die Nation zurück, sondern eine religiöse Sekte, diejenigen, welche sich mit Leib und Seele den reformatorischen Ideen ergeben hatten. Es ist kein Wunder, dass diesen Leuten, die sich noch dazu bei ihrer Heimkehr alle in der nächsten Umgebung Jerusalems ansiedelten, nicht der Gedanke kam, die lokalen Culte herzustellen. Es kostete sie keine Kämpfe, die zerstörten Bamoth in Trümmern liegen zu lassen, ihnen war es völlig in Fleisch und Blut übergegangen, dass der eine Gott auch nur eine Anbetungsstätte habe, und seitdem galt das für alle Folgezeit als eine selbstverständliche Sache.

II.

Dies war der factische Verlauf der Centralisation des Cultus, diese drei Stadien kann man unterscheiden. Lässt sich nun eine Correspondenz zwischen den Phasen des wirklichen Hergangs und denen der Gesetzgebung in diesem Puncte aufzeigen? Die drei Schichten der Gesetzgebung enthalten sämmtlich Bestimmungen über den Opferdienst und die Opferstätten. Es ist anzunehmen, dass dieselben irgendwie in der Geschichte wurzeln und nicht völlig ausser oder über dem Boden der Wirklichkeit in der Luft schweben.

1. Das jehovistische Hauptgesetz, das sogenannte Bundesbuch, enthält Exod. 20, 24—26 folgende Verordnung: „einen Altar von Erde sollst du mir machen und darauf deine Voll- und Schlachtopfer, deine Schafe und Rinder opfern; an jedem Orte, wo ich meinen Namen ehren lasse, will ich zu dir kommen und dich segnen. Oder wenn du mir einen Altar von Steinen machen willst, so sollst du nicht mit behauenen bauen; denn hast du dein Eisen darüber geschwungen, so hast du sie entweiht. Und nicht auf Stufen sollst du zu meinem Altar aufsteigen, damit nicht deine Scham vor ihm entblösst werde." Ohne Zweifel ist hier nicht der Altar der Stiftshütte, der aus Holz gezimmert und mit Erz überzogen war, oder der des salomonischen Tempels, der an seiner Ostseite eine Treppe [1]) und rings herum auf halber Höhe einen Umgang hatte, als der einzig wahre beschrieben. Dahingegen gilt augenscheinlich eine Vielheit von Altären nicht bloss als zulässig, sondern als selbstverständlich. Denn es wird gar kein Wert darauf gelegt, immer die gleiche sei es stehende oder gar überallhin mitzuschleppende Opferstätte zu haben; Erde und unbehauene Feldsteine [2]) findet man allerwegen, und sie zerfallen ebenso leicht als sie zusammengeschichtet werden. Auch wird zweierlei Material zur Wahl gestellt, nach der ursprünglichen Meinung doch wol zum Bau verschiedener Altäre; und nicht an dem Orte, sondern an jedem Orte, wo er seinen Namen ehren lässt, will Jahve zu seinen Anbetern kommen und sie segnen. Das in Rede stehende Gesetz steht also im Einklange mit Sitte und Brauch der ersten geschichtlichen Periode, wurzelt darin und sanctionirt sie. Allerdings scheint die Freiheit überall zu opfern etwas beschränkt zu werden durch den Zusatz:

[1]) Der Altar des zweiten Tempels hatte keine Stufen, sondern einen schrägen Aufgang, ebenso nach der Meinung der Juden auch der der Stiftshütte. Der Grund übrigens, weshalb Exod. 20, 26 die Stufen verboten werden, fällt hinweg, wenn die Priester Hosen hatten Exod. 28, 42.

[2]) Der Plural der Steine ist vielleicht bemerkenswert. Es gab auch Opferstätten aus einem grossen Steine 1. Sam. 14, 33. 6, 14 15. Jud. 6, 20. 13, 19. 20. 1. Reg. 1, 9; dahin gehört wol ursprünglich auch die Tenne Arauna's 2. Sam. 24, 21, vgl. Esdr. 3, 3 על מכונתו. Da aber solche einzelne heilige Felsen leicht in eine mythologische Beziehung zur Gottheit traten, so nahm man Anstoss daran, wie aus dem Nachtrag Jud. 6, 22—24 erhellt, worin der Felsaltar in einen Altar auf dem Felsen verbessert wird; siehe Bleek [4] S. 192 f. 197. Die Masseboth werden Exod. 24, 4 vom Altar unterschieden, anderswo jedoch offenbar damit gleichgesetzt Gen. 33, 20 und überall mehr oder weniger mit der Gottheit identificirt Gen. 28. Die Bama des Mesa ist Ein Stein.

überall, wo ich meinen Namen ehren lasse. Aber das hat weiter nichts zu bedeuten als dass man die Stätte, wo der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich ging, nicht gerne als willkürlich gewählt gelten liess, sondern als irgendwie durch die Gottheit selbst zu ihrem Dienste ausersehen betrachtete[1]).

Mit dem jehovistischen Gesetze stimmt die jehovistische Erzählung des Pentateuchs vollkommen überein, wie namentlich die Patriarchengeschichte in J und E sehr deutlich lehrt. Überall, wo sie wohnen oder vorübergehend sich aufhalten, gründen hiernach die Erzväter Altäre, richten Malsteine auf, pflanzen Bäume, graben Brunnen. Das geschieht nicht an gleichgiltigen zufälligen Orten, sondern zu Sichem und Bethel in Ephraim, zu Hebron und Beerseba in Juda, zu Mispa Mahanaim Penuel in Gilead: an lauter berühmten altheiligen Cultusstätten. Daran hängt das Interesse solcher Angaben, es sind keine antiquarischen Notizen, sondern voll der lebendigsten Bedeutung für die Gegenwart der Erzähler. Der Altar, den Abraham zu Sichem gebaut hat, ist eben der, auf dem noch immer geopfert wird, und trägt „bis auf den heutigen Tag" den Namen, den ihm der Patriarch gegeben; wo er zu Hebron den Jahve zum ersten Male bewirtet hat, da wird diesem seither beständig der Tisch bereitet; wie Isaak so schwören seine Söhne noch immer (Am. 7, 14. Hos. 4, 15) bei dem heiligen Siebenbrunn (Beerseba), den er gegraben und opfern dort auf dem Altar, den er gebaut, unter der Tamariske, die er gepflanzt hat; den Ölstein Jakobs zu Bethel salbt noch das lebende Geschlecht und bezahlt den Zehnten, den jener einst dem dortigen Gotteshause gelobte. Darum sind auch die Stellen dieser Reliquien dem Berichterstatter so wol bekannt und werden auf den Punkt genau angegeben, trotz der 400 Jahre des ägyptischen Aufenthalts, welche die Wiederauffindung sonst einigermassen erschwert haben würden. Der Altar, den Abraham zu Bethel errichtete, liegt auf dem Berge östlich von der Stadt, zwischen Bethel im Westen und Ai im Osten; andere sind durch einen Baum oder eine Quelle fixirt, wie der von Sichem oder Beerseba[2]). Natürlich aber war es nicht die Absicht, den

[1]) Die Änderung tazkir statt azkir ist überflüssig und schlecht.

[2]) Das richtige Verständnis bei Ewald, Gesch. des V. I. I[3] S. 436f. _A. Bernstein (Ursprung der Sagen von Abraham u. s. w.; Berlin 1871) bringt die Politik hinein, in garstiger Weise. „Er betritt zwar nicht Sichem und

Cultus der Gegenwart dadurch zu verunehren, dass man seine Einrichtung den Erzvätern zuschrieb. Diese Legenden glorificiren vielmehr den Ursprung der Stätten, an denen sie haften, und umgeben sie mit dem Nimbus altersgrauer Weihe. Um so mehr, als die Patriarchen ihre Altäre in der Regel nicht nach eigenem Gutdünken errichten, wo es ihnen beliebt; sondern eine Theophanie macht sie aufmerksam auf die Heiligkeit des Ortes oder bestätigt dieselbe wenigstens nachträglich. Jahve erscheint dem Abraham bei Sichem, da erbaut jener den Altar „dem ihm erschienenen Jahve"; er isst bei ihm unter der Eiche Mamre, das ist der Ursprung des Opferdienstes daselbst; er zeigt ihm den Ort, wo er seinen Sohn darbringen soll, da steht noch heute die Stätte. In der ersten Nacht, wo Isaak auf dem heiligen Boden von Beerseba schläft 26, 24, erhält er den Besuch des dort wohnenden Numen und baut in Folge davon den Altar; überrascht von profanen Blicken wirkt Jahve vernichtend, aber freiwillig weist er selbst seinen Lieblingen die Orte, wo er sich schauen lassen will; und wo Menschen ihn gesehen haben und lebendig geblieben sind, da bezeichnet ein Heiligtum den offen stehenden Zugang zu ihm. Der Inhalt der Offenbarung ist dabei verhältnismässig gleichgiltig: ich bin die Gottheit; das Wichtige ist die Theophanie an sich, ihr Erfolgen an dem betreffenden Orte. Man darf sie nicht als ein vereinzeltes Factum ansehen, sondern vielmehr als den eklatanten Anfang eines an dieser Stelle fortzusetzenden Verkehrs (ראה פני יהוה) zwischen Gott und Mensch, gleichsam als die erste und stärkste Äusserung der Heiligkeit des Bodens. In grösster Klarheit und mit unvergleichlicher Anmut tritt uns diese Vorstellungsweise in dem Berichte (E) über die Himmelsleiter entgegen, welche Jakob zu Bethel sah. „Ihn träumte, da war eine Leiter, die stand auf der Erde und ihre Spitze rührte an den Himmel, und siehe die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder. Und er fürchtete sich und sprach: wie schauerlich ist diese Stätte, dies ist nichts

Bethel selber — dies sind Stätten, die Jehuda feindlich sind — aber in echt jehudäischer Demonstration erbaut er in ihrer Nähe Altäre und ruft an den Namen Jehova's" (S. 22). Er baut vielmehr die Altäre genau an den Stellen, wo sie später nachweislich standen; sie standen nicht innerhalb der Städte! Vgl. Schürers Theol. LZ. 1877 S. 98. In Gen. 18 wird auch die Eiche Mamre nicht gebraucht, den Wohnsitz Abrahams, sondern den Ort der Erscheinung Jahve's zu fixiren.

anderes als ein Haus Gottes und dies ist die Pforte des Himmels.“ Die Leiter steht an dieser Stätte nicht bloss in diesem Augenblick, sondern immer und gleichsam von Natur; Bethel — das erkennt Jakob daraus — ist ein Ort, wo Himmel und Erde sich berühren, wo die Engel auf und niedersteigen, um den an diesem Tore von Gott gestifteten Verkehr zwischen Himmel und Erde zu vermitteln [1]).

Dies Alles ist nur zu verstehen als eine Verklärung der Verhältnisse und Einrichtungen des Cultus, wie wir sie etwa in den ersten Jahrhunderten des geteilten Reiches antreffen. Alles was einer späteren Zeit anstössig und heidnisch erscheint, wird hier durch Jahve selbst und seine Lieblinge geweiht und autorisirt, die Höhen, die Malsteine (Masseboth), die Bäume, die Brunnen [2]). Zwischen dem jehovistischen Gesetze, welches die bestehenden Cultusstätten sanctionirt, und der jehovistischen Erzählung herrscht wesentliche Übereinstimmung, die letztere ist ihrem Fundamente nach vielleicht noch etwas älter. Beide gehören augenscheinlich der vorprophetischen Periode an — eine spätere Bearbeitung der Erzählung in prophetischem Sinne hat das Wesen ihres Kernes nicht geändert. Es ist undenkbar, dass Amos und Hosea oder ein ähnlich gesonnener Mann mit so teilnehmender Liebe und gläubiger Ehrfurcht sich in Geschichten versenken konnte, die nur dazu dienten, dem bestehenden Gottesdienst, wie ihn das Volk auf den Höhen Isaaks als seine heiligste Angelegenheit trieb, noch mehr Nimbus und grösseres Ansehen zu verleihen.

2. Das jehovistische Bundesbuch liegt zwar dem Deuteronomium zu Grunde, aber in einem Punkte differiren sie beträchtlich, und das ist grade der, der uns hier angeht. Wie dort, so eröffnet auch hier eine Verordnung über den Altardienst die eigentliche Gesetzgebung, Deut. 12, aber hier hält nun Moses seinen Israeliten folgende Rede: „Wenn ihr in das Land Kanaan kommt, so sollt ihr alle daselbst vorfindlichen Cultusstätten zer-

[1]) Jahrbücher für D. Th. 1876 S. 420. Vgl. auch S. 589 zu Jos. 5, 13—15. Dass jede Theophanie Anlass zum Altarbau und Opfer gibt, haben auch die Rabbinen beobachtet und die Lehre von der עלת ראיה, dem sacrificium theophaniae, ausgebildet, welches den Regeln des ordnungsmässigen Opfers nicht unterworfen ist. b. Hagiga 6 a. b.

[2]) Aber nur der öffentliche Cultus, namentlich an gewissen Hauptstätten, wird glorificirt; dagegen der häusliche Penatencultus, an dem besonders die Weiber hängen, schon von Jakob (in E) gemisbilligt; vgl. oben S. 20. Bilder werden nicht erwähnt, Gussbilder verworfen, namentlich von E.

stören und nicht in der Weise wie die Heiden ihre Götter verehren, ebenso tun dem Jahve eurem Gotte. Vielmehr nur an dem Orte, den Jahve aus allen euren Stämmen sich zur Wohnung erwählen wird, sollt ihr ihn suchen und dort eure Opfer und Gaben darbringen und dort vor ihm essen und euch freuen. Gegenwärtig tun wir so wie es jedem gut dünkt, aber wenn ihr zu festen Sitzen und zur Ruhe vor den Feinden gelangt seid, so soll der Ort, den Jahve sich in einem eurer Stämme zur Wohnung erwählen wird, der einzige sein, wohin ihr eure Opfer und Gaben bringt. Hütet euch, an einem beliebigen Orte zu opfern, ihr dürft nicht in jeder Stadt eure heiligen Abgaben verzehren, sondern nur an der Stätte die Jahve erwählen wird."

Das Gesetz wird nicht müde, die Forderung der lokalen Einheit des Gottesdienstes immer und immer zu wiederholen. Es tritt damit dem „was wir gegenwärtig zu tun gewohnt sind" bewusst entgegen und bekämpft die bestehende Sitte, es hat durch und durch polemischen, reformatorischen Charakter. Mit Recht wird es darum von der geschichtlichen Kritik in die Zeit der Angriffe der jerusalemischen Reformpartei gegen die Bamoth gesetzt. Wie das Bundesbuch und überhaupt das ganze jehovistische Schriftwerk die erste vorprophetische Periode der Cultusgeschichte reflectirt, so ist das Deuteronomium der gesetzliche Ausdruck der zweiten Periode des Kampfes und des Überganges — dieses historische Nacheinander ist um so sicherer, da die literarische Abhängigkeit des Deuteronomiums von den jehovistischen Gesetzen und Erzählungen ohnedies erwiesen und anerkannt ist. Nahe liegt es daher auch zu glauben, dass das Buch, dessen Auffindung dem König Josias den Impuls zur Zerstörung der lokalen Heiligtümer gegeben hat, eben das Deuteronomium gewesen sei, welches ursprünglich selbständig und in einer kürzeren Gestalt existirt haben muss [1]). Wenigstens bringt von allen Büchern des Pentateuchs nur dieses die Beschränkung des Opferdienstes auf den einen erwählten Ort so gebieterisch zum Ausdruck, nur hier macht sich die Forderung in ihrer aggressiven Neuheit so fühlbar und beherrscht die ganze Tendenz des Gesetzgebers. Das alte Material, welches er sonst

[1]) Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 458 ff. Vgl. Hieronymus adv. Jovin. I 5: Josiam virum iustissimum sub quo in templo Deuteronomii liber repertus est.

benutzt, gestaltet er überall nach dieser Rücksicht um, nach allen Seiten geht er den Consequenzen der Massregel nach; um ihre Durchführung zu ermöglichen ändert er frühere Einrichtungen, erlaubt was verboten, verbietet was erlaubt war; fast immer steht bei seinen übrigen Neuerungen diese im Hintergrunde. So, wenn er gestattet zu schlachten ohne zu opfern und zwar an jedem Orte, wenn er, um nicht mit den Altären zugleich die Asyle (Exod. 21, 13. 14. 1. Reg. 2, 28) abzuschaffen, besondere Zufluchtsstädte für unschuldig Verfolgte einrichtet, wenn er für die Priester der aufgehobenen Heiligtümer sorgt, den Provinzialen empfiehlt bei ihren Opferwallfahrten sie mitzunehmen, und ihnen das Recht gibt, im Tempel zu Jerusalem zu amtiren, so gut wie der dort erbgesessene Clerus. Auch übrigens dominirt der beregte Gesichtspunkt, z. B. werden hauptsächlich ihm zu liebe die alten Verordnungen und Bräuche betreffend die Abgaben und die Feste dargestellt, wie sie sich nun ausnehmen müssen. Ein so lebendiges Gesetz, das sich überall an der Wirklichkeit reibt, gegen das Hergebrachte kämpft, durch Abrechnung mit den Bedürfnissen der Praxis sich Bahn bricht, ist keine Velleität, kein Hirngespinnst eines müssigen Kopfes, sondern ebenso geboren aus geschichtlichem Anlass, wie in den Verlauf des geschichtlichen Processes wirksam einzugreifen bestimmt. Ein sachverständiges Urteil kann demselben daher nur einen geschichtlichen Platz anweisen, in der Reformbewegung, die durch den König Josias zum Siege gebracht worden ist.

3. Über den Priestercodex ist die Meinung verbreitet, dass er sich in dieser Sache ziemlich indifferent verhalte, weder die Vielheit der Opferstätten erlaube noch auf die Einheit Gewicht lege, und dass ihm dieser Haltung wegen die Priorität vor dem Deuteronomium zukomme [1]). Diese Meinung ist, gelinde gesagt, oberflächlich in einem unerlaubten Grade. Die Voraussetzung der Concentrirung des Gottesdienstes auf einen einzigen Mittelpunkt durchdringt den Priestercodex ganz und gar. Wer sich

[1]) De Wette, Habilitationsschrift über das Deuteronomium (Jena 1805) unter 5): de hoc unico cultus sacri loco . . . priores libri nihil omnino habent. De sacrificiis tantum unice ante tabernaculum conventus offerendis lex quaedam exstat. Sed in legibus de diebus festis, de primitiis et decimis, tam saepe repetitis, nihil omnino monitum est de loco unico, ubi celebrari et offerri debeant (Opusc. theol. S. 163—165). Vgl. Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 423.

um sie zu erweisen auf Lev. 17 oder auf Jos. 22 beruft, der zeigt, dass er Exod. 25 bis Lev. 9 von Anfang bis zu Ende nicht verstanden hat. Ehe noch irgend eine die Materie des Cultus betreffende Verordnung gegeben werden kann — das ist der Sinn jenes grossen Abschnitts — muss erst der rechte einige Ort desselben vorhanden sein. Die Stiftshütte ist nicht bloss Historie, sondern wie alle Historien in diesem Buch ist sie zugleich Gesetz, sie drückt die gesetzliche Einheit des Cultus als geschichtliche Tatsache aus, die von Anfang an, seit dem Auszuge aus Ägypten, in Israel bestanden habe. Ein Gott, ein Heiligtum — das ist ihre Meinung. Mit ihrer Einrichtung, die den Inhalt der göttlichen Offenbarung auf den Sinai ausmacht, wurde die Theokratie begründet; wo sie ist, da ist jene. Ihre Beschreibung steht darum ebenso an der Spitze des Priestercodex, wie die des Tempels an der Spitze der Gesetzgebung Ezechiels. Sie ist die Grundlage und der unentbehrliche Boden, ohne den alles Andere in der Luft stünde, erst muss die Stätte der göttlichen Gegenwart auf Erden da sein, ehe die heilige Gemeinde ins Leben und der Cultus in Kraft treten kann. Glaubt man, die Stiftshütte dulde noch andere Heiligtümer neben sich? Wozu dann aber das Lager der zwölf Stämme um sie herum, das keine kriegerische, sondern rein geistliche Bedeutung hat und seinen ganzen Sinn von dem heiligen Mittelpuncte aus empfängt? woher diese Concentration des ganzen Israels zu einer einzigen grossen Gemeinde (עדה, קהל), die nirgends im Alten Testamente ihres gleichen hat? Vielmehr es gibt nur diesen einen Ort, wo Gott wohnt und sich schauen lässt, nur diesen einen, wo der Mensch sich ihm nahen und mit Opfern und Gaben sein Antlitz suchen kann. Diese Anschauung durchzieht die ganze Ritualgesetzgebung des mittleren Pentateuchs wie etwas das sich gar nicht anders denken lässt. Bezeichnend dafür ist besonders das überall beiläufig eingestreute לפני אהל מועד (vor der Stiftshütte), namentlich in der Opferordnung.

Was folgt nun hieraus für die geschichtliche Eingliederung des Priestercodex, wenn man eine solche überhaupt für nötig hält? Er kann nicht in die erste Periode verlegt werden, consequenterweise so wenig wie das Deuteronomium. Aber in welchem Verhältnis steht er zu diesem? Im Deuteronomium wird die Einheit des Cultus gefordert, im Priestercodex wird sie voraus-

gesetzt. Stillschweigend liegt sie ihm allenthalben zu Grunde, aber mit ausdrücklichem Anspruch macht sie sich nirgend geltend[1]), sie ist nichts Neues, sondern etwas ganz Selbstverständliches. Was folgt daraus für unsere Frage? Mich dünkt: das, dass der Priestercodex auf dem Resultate fusst, welches das Deuteronomium anstrebt. Dieses steht mitten im Kampf und in der Bewegung, deutlich spricht es seine reformatorische Absicht aus, seinen Gegensatz gegen das Hergebrachte „was wir gegenwärtig zu tun pflegen"; jener steht ausser und über dem Streit, das Ziel ist erreicht und sicherer Besitz geworden. Auf Grund des Priestercodex wäre nie eine Reformation erfolgt, kein Josias hätte daraus gemerkt, dass der dermalige Zustand verkehrt sei und umgestaltet werden müsse, es wird ja getan, als sei Alles seit je in bester Ordnung. Und auch nur im Deuteronomium sieht man hinein in die Wurzel der Sache und erkennt ihren Zusammenhang mit der Sorge für einen strengen Monotheismus und für die Entfernung volkstümlich-heidnischer Elemente aus dem Gottesdienste, also mit einem tieferen und wirklich wertvollen Zwecke; im Priestercodex beruht die Ratio der an sich doch keineswegs rationellen Einrichtung auf ihrer eigenen „Legitimität", wie alles Tatsächliche für die Gewohnheit natürlich erscheint und unbedürftig der Motivirung. Nirgends tritt hier hervor, dass die Abschaffung der Bamoth mitsammt Ascheren und Malsteinen der eigentliche Zweck ist, diese Institute sind kaum noch bekannt, und was nur als negative und polemische Massregel sich begreifen lässt, wird als in sich sinnvoll angesehen[2]).

Die Idee als Idee ist älter wie die Idee als Geschichte. Im Deuteronomium trägt sie ihre angeborene Farbe, tritt fordernd und aggressiv der Wirklichkeit entgegen. Nur insofern allerdings als sie dem Moses in den Mund gelegt wird, geschieht ein Schritt sie geschichtlich einzukleiden; aber dieser Anfang hält sich in bescheidenen Grenzen. Moses stellt nur das Gesetz auf; es

[1]) Abgesehen von Lev. 17, aber s. über Lev. 17—26 die Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 422 ff.: das kleine Corpus bildet den Übergang vom Deuteronomium zum Priestercodex.

[2]) Vatke S. 343: die Vorstellung von der Einheit des Gottesdienstes würde, ohne jene polemische Beziehung und ohne das Substrat eines schon vorhandenen Tempels unerklärlich sein, da sie aus dem Begriff der Jehovareligion nicht abgeleitet werden kann.

auszuführen, macht er weder für seine eigene Zeit Anstalten noch verlangt er es von der nächsten Zukunft. Vielmehr soll dasselbe erst in Kraft treten, wenn das Volk mit der Eroberung des Landes fertig und zur Ruhe gelangt ist. Es ist oben vermutet, dass der letztere Termin die Giltigkeit des Gesetzes bis auf die Tage Davids und Salomos (1. Reg. 8, 16) hinausrücke. Dies ist um so wahrscheinlicher, da zu seiner Ausführung „der Ort, den Jahve erwählen wird" gehört, womit nur die judäische Hauptstadt (12, 20f.) gemeint sein kann. Davon also, dass das was sein soll, auch von jeher geschichtlich da gewesen sei, weiss das Deuteronomium gar nichts; bis auf den salomonischen Tempel hat die Cultuseinheit eigentlich nicht einmal zu Rechte bestanden, und dass sie von da ab auch mehr eine fromme, als eine praktische Forderung gewesen sei, steht unverkennbar zwischen den Zeilen. Dahingegen der Priestercodex kann so wenig von ihr abstrahiren, dass er sich Israel ohne sie in keinem Augenblicke vorstellen kann, dass er ihr tatsächliches Vorhandensein bis in den Anfang der Theokratie hinaufrückt und demgemäss die alte Geschichte völlig umgestaltet. Das Substrat der Concentration des Gottesdienstes, der Tempel, der in Wirklichkeit erst von Salomo gebaut wurde, gilt hier auch für die unruhige Zeit der Wanderung, die der Sesshaftigkeit vorherging, als so unentbehrlich, dass er tragbar gemacht und als Stiftshütte in die Urzeit versetzt wird. Denn diese ist in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Copie des jerusalemischen Tempels. Die beiderseitige Ähnlichkeit ist bekannt[1]), aber mit nichten wird 1. Reg. 6 berichtet, dass Salomo das ältere Muster benutzt und seinen tyrischen Meistern befohlen habe, sich daran zu halten. Näher erhellt die Posteriorität des mosaischen Baues aus folgenden zwei von Graf (S. 60ff.) hervorgehobenen Punkten. Erstens ist bei der Beschreibung der Stiftshütte wiederholt von ihrer Süd- Nord- und Westseite die Rede, ohne vorhergehende Anordnung einer bestimmten und stets gleichen Orientirung derselben: diese wird stillschweigend vorausgesetzt, weil sie vom Tempel hergenommen ist, der ein festes Gebäude war und seinen Platz nicht wechselte. Zweitens ist der eherne Altar

[1]) Sap. Sal. 9, 8 heisst der Tempel ein μίμημα σκηνῆς ἁγίας. Josephus sagt Ant. III 6, 1 von der Hütte: ἡ δ' οὐδὲν μεταφερομένου καὶ συμπεριστοῦντος ναοῦ διέφερε.

eigentlich als ein hölzerner beschrieben, der nur mit Erz überzogen ist: für einen Herd grössten Umfangs, auf dem beständig ein gewaltiges Feuer brennt, eine völlig widersinnige Construction, die nur aus dem Bestreben erklärlich ist, den ehernen Altar, den Salomo gegossen hatte (2. Reg. 16, 4), dadurch transportabel zu machen, dass man seinen Kern in Zimmerwerk verwandelte. Die Hauptsache bleibt indessen, dass die Stiftshütte des Priestercodex ihrer Bedeutung nach nicht ein einfaches provisorisches Obdach der Lade auf dem Marsche ist, sondern das einzige legitime Heiligtum der Gemeinde der zwölf Stämme vor Salomo und darum also eine Projection des späteren Tempels[1]). Wie bescheiden und fast verlegen nimmt sich gegen diese dreiste Tatsache einer von Anfang an gegebenen Grundlage der Centralisation der deuteronomische Hinweis auf den zukünftigen Ort aus, den Jahve erwählen werde! Hier ist gewissermassen nur die Idee in des Gesetzgebers Geiste vorhanden und beansprucht erst für eine weit spätere Zeit reale Wirksamkeit, dort hat sich die mosaische Idee auch einen mosaischen Körper nachwachsen lassen, mit dem sie gleich von Anfang an leibhaftig in die Welt tritt[2]).

Auf dem selben einfachen historischen Wege, wie der Priestercodex das Centralheiligtum in die vorsalomonische Zeit hineinpflanzt, schafft er die anderweitigen Cultusstätten aus der Luft. Die achtundvierzig Levitenstädte, die es bis auf die neuesten englischen Ausgrabungen in Palästina nie gegeben hat, sind zum grossen Teil nachweislich eine zeitgemässe Metamorphose der alten Bamoth. Der Altar, den Jos. 22 die ostjordanischen Stämme bauen, soll bei Leibe nicht in der Absicht ihn zu gebrauchen errichtet sein, sondern nur so zum Andenken an irgend etwas. Sogar die vormosaische Zeit wird in dieser Weise

[1]) Als solche wird sie empfunden, wenn sie mehrfach in der Chronik unwillkürlich mit dem Tempel confundirt wird; Graf S. 55. In m. Zebachim 14, 4 heisst es: antequam erectum esset tabernaculum, fuerunt excelsa licita; postquam erectum est tabernaculum, prohibita fuerunt excelsa. Nach dem deuteronomischen Verse 1. Reg. 3, 3 tritt erst mit der Erbauung des Tempels das Verbot der Bamoth in Kraft.

[2]) Es entspricht dem genau, wenn der deuteronom. Bearbeiter des Königsbuchs zwar seit dem Tempelbau das Gesetz als zu Recht bestehend ansieht, aber das constante Abweichen der Praxis anerkennt, dagegen der Chronist die jüdische Geschichte der Regel nach ins Gesetz umdichtet. — Den Übergang vom Deut. zum Priestercodex macht auch hier das Corpus Lev. 17—26, wo ursprünglich noch nicht von der Stiftshütte, aber schon von dem mikdash die Rede ist (Jahrbb. f. D. Th. 1877 S. 426).

corrigirt. Weil die Patriarchen keine Stiftshütte haben, so haben sie überhaupt keinen Cultus[1]), sie bauen nach dem Priestercodex keine Altäre, bringen keine Opfer und halten sich sorgfältig von allem fern, wodurch sie dem Privileg des einzig wahren Heiligtums irgendwie vorgreifen könnten. Diese Gestaltung der Erzvätergeschichte ist nur die äusserste Consequenz des Strebens, gleichsam das Semper ubique et ab omnibus der gesetzlichen Cultuseinheit geschichtlich durchzuführen.

Also im Deuteronomium liegt die Institution in den Geburtswehen und hat im Kampf mit der Praxis der Gegenwart sich durchzuringen, im Priestercodex trägt sie Sorge für ihre uralte Legitimität und gestaltet die Vergangenheit nach sich um, offenbar deshalb, weil dies für die Gegenwart nicht mehr nötig ist — die Zurücktragung des Neuen in die alte Zeit pflegt später zu geschehen als die Geburt des Neuen selber. Das Deuteronomium steht in der geschichtlichen Krisis mitten drin und noch im engen Zusammenhang mit der älteren Cultusperiode, deren Zustände es bekämpfen, aber nicht ignoriren oder gar sie ableugnen kann. Kein Fortleben der früheren Sitte in der Gegenwart verhindert dagegen den Priestercodex, sich ein Bild der alten Zeit wie sie sein muss zu entwerfen, unbeengt durch noch vorhandene Anschauung und wirkliche Tradition kann er sie nach Herzenslust idealisiren. Er hat demnach seine Stelle hinter dem Deuteronomium, und zwar in der dritten, nachexilischen Periode der Cultusgeschichte, wo einerseits die Einheit der Opferstätte eine vollendete von niemand und durch nichts angefochtene Tatsache war, und wo andrerseits das Exil das natürliche Band zwischen der Gegenwart und dem Altertum so durchschnitten hatte, dass einer künstlichen Repristination des letzteren, von der Idee aus, kein Hindernis im Wege stand.

III.

Das gewöhnliche Urteil ist umgekehrt. Im Deuteronomium, meint man, kommen deutliche Beziehungen zur Königszeit vor, der Priestercodex passe mit seinen historischen Voraussetzungen

[1]) Gen. 35, 14 ist eine höchst merkwürdige Ausnahme, vielleicht deshalb möglich, weil das Bewusstsein von der Bedeutung der Masseba nicht mehr lebendig war (1. Sam. 7, 12). Noch bis ins Mittelalter hat sich übrigens die Salbung des Steines von Bethel erhalten, A. A. Z. 28. Jan. 1873 Beil.

in keine Situation derselben und sei deshalb älter. Wenn, wie bei Ezechiel, der Cultus auf dem Fundamente des salomonischen Tempels ruht, so erkennt jedermann die spätere Zeit; wenn er aber auf die Stiftshütte gegründet ist, so ist das eine andere Sache. Man beweist das hohe Alter der priesterlichen Gesetzgebung damit, dass man sie in eine von ihr selbst aus ihren gesetzlichen Prämissen geschaffene historische Sphäre versetzt, die in der wirklichen Historie nirgend zu finden ist und darum ihr voraufgehen muss. So hält sie sich am eigenen Schopf über dem Boden in der Schwebe.

1. Es mag jedoch scheinen, als sei bisher nur behauptet worden, dass die Stiftshütte auf einer historischen Fiktion beruhe. In Wahrheit ist es zwar bewiesen, indessen mag noch einiges hinzugefügt werden, was zwar längst gesagt, aber noch immer nicht recht beherzigt ist. Es handelt sich, wie ich vorausschicke, um die Stiftshütte des Priestercodex. Denn irgend ein Zelt für die Lade mag es wol gegeben haben, Zelte waren in der Tat in Palästina die ältesten Obdächer der Idole Hos. 9, 6, woraus erst später feste Häuser wurden; und auch die jehovistische Überlieferung (jedoch nicht J) kennt ein heiliges Zelt[1]) beim mosaischen Lager und zwar ausserhalb desselben, wie die älteren Höhen meist frei vor der Stadt lagen. Es handelt sich aber um das bestimmte Zelt, welches Exod. 25ff. nach Gottes Anweisung als der Grundstein der Theokratie errichtet wird, das vorsalomonische Centralheiligtum, welches auch äusserlich das Gegenbild des Tempels ist. Schon dessen blosse Möglichkeit ist bestreitbar. Ganz wundersam contrastirt dieser Prachtbau, zu dem das kostbarste Material beigesteuert und in der kunstvollsten Weise des Morgenlandes verarbeitet wird, gegen den Boden, auf dem er sich erhebt, in der Wüste unter den urwüchsigen hebräischen Wanderstämmen, die ihn doch ohne fremde Beihülfe in kurzer Frist hergestellt haben sollen. Der Gegensatz ist früh aufgefallen und hat zuerst Voltaire Anlass zu Zweifeln gegeben. Diese Zweifel, die durch die vollendete Unbeholfenheit der Construction erheblich verstärkt werden können, mögen auf sich

[1]) Es wird aber nirgend zu gesetzgeberischen Zwecken benutzt, sondern ist einfaches Obdach für die Lade, steht ausserhalb des Lagers, wie die ältesten Heiligtümer ausserhalb der Städte, und wird von Josua als Ädituus bewacht, der auch darin schläft; wie Samuel, der Ädituus Eli's.

beruhen; es genüge, dass die hebräische Überlieferung, selbst für die Zeit der Richter und der ersten Könige, für welche doch die mosaische Stiftshütte eigens bestimmt ist, nichts von derselben weiss.

Man sollte das freilich nicht denken, wenn man sieht, wie viel manch einer heute von ihr zu erzählen weiss, der das Buch der Chronik geschickt zu benutzen versteht. Nemlich 2. Chron. 1, 3 ff. heisst es, Salomo habe seinen Regierungsantritt mit einem grossen Opferfest zu Gibeon gefeiert, denn dort habe die Stiftshütte und der eherne Altar Mose's gestanden. Dem entsprechend wird 1. Chron. 21, 29 gesagt, David habe zwar auf der Tenne Arauna's ein Opfer gebracht, aber die Wohnung Jahve's und der rechtmässige Altar sei in jener Zeit zu Gibeon gewesen; und weiter 16, 39, dort in Gibeon habe der legitime Hohepriester Sadok fungirt. Hievon ausgehend haben schon die Rabbinen und neuerdings besonders Keil und Movers eine systematische Geschichte der Stiftshütte bis auf den Tempelbau ausgesponnen. Unter David und Salomo, so lange die Lade auf dem Sion sich befand, war sie in Gibeon, wie auch daraus zu ersehen, dass dort 2. Sam. 21, 6. 9 Opfer vor Jahve gebracht werden. Vorher zu Nob, wo Ephod und Schaubrode erwähnt werden 1. Sam. 21; ursprünglich zu Silo, seit Josua. Aber dies waren nur ihre ständigen Wohnorte, daneben hielt sie sich vorübergehend bald hier bald dort auf und rettete durch ihre elastische Ubiquität die Einheit des Cultus, trotz der verschiedenen und weit auseinander liegenden Stätten, an welchem derselbe ausgeübt wurde. Überall, wo von einem Erscheinen und Opfern vor Jahve die Rede ist, muss die Stiftshütte stillschweigend ergänzt werden[1]). Wie dogmatisch dies Verfahren ist und zu welch absurden Consequenzen es führt, braucht nicht noch gezeigt zu werden; die Hauptsache ist, dass der Ausgangspunkt nichts weniger als fest ist. Denn die Angabe der Chronik, Salomo habe sein Antrittsopfer auf dem Altar der Stiftshütte zu Gibeon dargebracht, steht in Widerspruch zu der älteren Parallele 1. Reg. 3, 1—4. „Diese sagt nicht nur nichts von der mosaischen Stiftshütte, die

[1]) LXX Jos. 24, 33: nach Josua's und Eleazars Tode λαβόντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ περιεφέροσαν ἐν ἑαυτοῖς. Nach Jo. Buxtorf und Sal. van Til (Ugol. Bd. 8) ist dann diese Theorie besonders von Movers ausgebildet worden. Dagegen Graf, de templo Silon. S. 14, DMZ 1864 S. 309 ff., und schon de Wette, Beiträge S. 108 ff., Vatke a. a. O. S. 316 Anm.

zu Gibeon gestanden habe, sondern sie sagt ausdrücklich, dass Salomo auf einer Höhe (als solcher) geopfert, und entschuldigt ihn deswegen" damit, dass bis dahin noch kein Haus dem Namen Jahve's gebaut worden sei. Dass der Verfasser der Chronik von dieser Relation abhängig ist, ist aus allgemeinen Gründen gewiss und ergiebt sich speciell daraus, dass er die Stiftshütte zu Gibeon mit dem Namen Bama bezeichnet, eine contradictio in adjecto, die nur aus dem Bestreben authentischer Interpretation „der grossen Bama zu Gibeon" 1. Reg. 3 zu erklären ist. Hier wie sonst conformirt er die Geschichte dem Gesetze: der junge fromme Salomo kann sein Opfer doch nur an der gesetzlichen Stätte gebracht haben, welche also jener Höhe zu Gibeon untergelegt werden muss. Mit 2. Chron. 1, 3 ff. fallen auch die zwei anderen Notizen 1. Chron. 16, 39 und 21, 29, die beide von jener Hauptstelle abhängig sind, wie der wiederkehrende Ausdruck „die Bama von Gibeon" deutlich verrät. Sonst kommt die Stiftshütte in der Chronik nicht weiter vor, sie hat noch nicht ihre Consequenzen gezogen und die historische Anschauung des Verfassers noch nicht durchdrungen. Dieser würde gewiss durch die Frage, ob sie vorher in Nob gestanden habe, in einige Verlegenheit geraten sein, da er Gewicht legt auf die Verbindung des rechtmässigen Heiligtums mit dem rechtmässigen Priestergeschlecht Sadok-Eleazar, welche allenfalls für Silo, aber nicht für Nob anzunehmen möglich ist[1]).

Dass die Chronik die israelitische Geschichte dem Priestercodex gemäss darstellt, hat zwar gewöhnlich unwillkürlich dazu veranlasst, ihre principielle Auffassung derselben zu Grunde zu legen, dürfte aber doch wol eher dazu bewegen, sie aus dem Spiel zu lassen, wenn es sich um Ermittlung der wirklichen und ächten Tradition handelt. Die Bücher Judicum und Samuelis tun zwar vieler Heiligtümer Erwähnung, darunter aber nicht des allerwichtigsten, des Tabernakels. Denn die einzige Stelle, wo der Name Ohel Moed vorkommt, 1. Sam. 2, 22, ist schlecht bezeugt und inhaltlich verdächtig. Von dem Vorhandensein der Lade Jahve's allerdings finden sich gegen Ende der Richterzeit deutliche Spuren, vgl. 1. Sam. c. 4—6. Bürgt nun die Lade für das Tabernakel? Vielmehr ist ihre Geschichte bis zur Unter-

[1]) Von der Priesterschaft zu Nob entrann nur Abiathar dem Blutbade 1. Sam. 22; also war Sadok nicht dabei.

bringung im Tempel Salomo's ein Beweis dafür, dass „sie ganz unabhängig von einem ihr besonders geweihten Zelte gedacht wurde". Das hebt aber den Begriff der mosaischen Stiftshütte auf, denn nach dem Gesetz gehören beide Stücke notwendig zu einander, eins darf nicht ohne dass andere sein, eins ist so wichtig wie das andere. Das Tabernakel muss das Symbol seiner Gegenwart überall begleiten, das Dunkel des Allerheiligsten ist gleichsam das Lebenselement der Bundeslade, nur notgedrungen und auch dann nur unter der Hülle der Vorhänge verlässt sie ihre Wohnung während des Marsches, um sie sofort wieder zu beziehen, wenn Station gemacht wird. Nun aber zieht 1. Sam. 4 ff. lediglich die Lade zu Felde, sie allein fällt den Philistern in die Hände, vom Tabernakel und vollends von dem notwendig dazu gehörenden Altar ist auch in c. 5, wo das Symbol Jahve's im Tempel Dagons zu Asdod aufgestellt wird, keine Rede; ebensowenig c. 6, obwol hier die Feinde deutlich ihren gesammten Raub am Heiligtume herausgeben. Man nimmt an, die Behausung der Lade sei in Silo zurückgeblieben. Sehr glaublich, aber das war dann nicht die mosaische Stiftshütte, die unzertrennliche Begleiterin der Lade. In der Tat redet der Erzähler von einem festen Hause zu Silo, mit Pfosten und Türen; möglich, dass dies ein Anachronismus[1]) — obgleich warum? —, aber so viel folgt jedenfalls, dass er von der Stiftshütte keine Idee hat, die ja mit in den Krieg hätte ziehen müssen. Wäre grade dies mal eine illegale Ausnahme gemacht, warum ward denn die Lade nicht wenigstens nach ihrer Herausgabe wieder mit der Wohnung vereinigt, die sie ja eigentlich gar nicht hätte verlassen dürfen? Statt dessen kommt sie nach Bethsemes und bringt Unheil, weil — die Leute sie sich neugierig besehen. Dann nach Kiriathjearim, wo sie lange Jahre im Hause eines Privatmannes bleibt. Von da lässt sie David nach Jerusalem holen — natürlich, sollte man auf Grund der aus dem Pentateuch und der Chronik fliessenden Vorstellung denken, um sie

[1]) Vgl. ähnlich Jos. 6, 19. 24. 9, 27, wo grade der Anachronismus beweist, dass die Vorstellung der Stiftshütte dem Vf. unbekannt war. Dass übrigens in Wirklichkeit zu Silo damals ein festes Haus stand, folgt daraus, dass Jeremias 7, 12 auf seine Trümmer verweist. Denn er kann nur ein vorsalomonisches Heiligtum als Vorgänger Jerusalems betrachten; ausserdem gibt es auch von einem bedeutenderen Tempel zu Silo seit der Königszeit nicht die geringste Spur mehr. Vgl. meinen Text der Bücher Samuelis S. 176 f.

der ebenfalls nach Jerusalem zu bringenden Hütte wiederzugeben. Aber daran kommt ihm nicht der Gedanke, so nahe er gelegen hätte. Zuerst will er die Lade zu sich auf die Burg nehmen, wird jedoch davon abgeschreckt, und aus Verlegenheit, sie anderswo unterzubringen, stellt er sie schliesslich in das Haus eines seiner Hauptleute, des Obed Edom von Gath. Hätte er etwas von dem Tabernakel gewusst, hätte er geahnt, dass es leer in Gibeon stehe, ganz in der Nähe, es hätte ihm aus aller Not geholfen. Da nun die Lade dem Hause Obed Edoms Segen bringt — man denke: die Lade im Hause eines Soldaten, eines Philisters, und trotzdem kein Zorn, sondern Segen[1]) —, so wird der König ermutigt, nun doch sein ursprüngliches Vorhaben auszuführen und sie in seiner Burg aufzustellen. Und zwar unter einem Zelte, welches er für sie hatte machen lassen 2. Sam. 6, 17; dies Zelt Davids auf dem Sion blieb ihr Aufenthalt bis zum Tempelbau.

Unumgänglich war die Stiftshütte, falls es sie gab, zu erwähnen als der Tempel an ihre Stätte trat. Dass sie ihm nicht als Vorbild diente, ist bereits gesagt. Wenigstens wäre es doch aber zu erwarten, dass in dem Bericht über den Bau des neuen Heiligtumes ein Wort über den Verbleib des alten einflösse. Das scheint nun auch 1. Reg. 8, 4 zu geschehen: nach Vollendung des Tempels brachte man ausser der Lade den Ohel Moed und alle darin befindlichen heiligen Geräthe hinein. Die Ausleger schwanken, ob sie unter dem Ohel Moed das Zelt der Lade auf dem Sion verstehen sollen, von dem bisher allein die Rede gewesen 1. Reg. 1, 39. 2, 28—30, oder das mosaische Zelt, das nach der Chronik in Gibeon stand, von dem aber das Buch der Könige nichts berichtet und auch nichts weiss (3, 2—4). Dem Verfasser des Verses 8, 4 wird wahrscheinlich beides in einander geflossen sein, wir aber sind vor folgende Alternative gestellt. Entweder steht die Notiz im Zusammenhange der Erzählung des Buchs, dann kann der Ohel Moed nur das Zelt auf dem Sion sein — oder der Ohel Moed 8, 4 ist die mosaische Stiftshütte, die von Gibeon in den salomonischen

[1]) Die Chronik hat gute Gründe, ihn zum Leviten zu machen. Aber Gath an sich, namentlich bei David, ist das philisthäische, und Obed Edom gehört zu der Leibwache, die vorwiegend aus Fremden und Philistern bestand. Ausserdem ist sein Name nicht israelitisch.

Tempel übergeführt wurde: dann steht die Angabe ausserhalb des Zusammenhangs und geht nicht von den Prämissen aus, die dieser an die Hand gibt, dann ist sie mit andern Worten von einem Späteren eingeschoben. Die erstere Möglichkeit ist unwahrscheinlich, denn der Name Ohel Moed kommt abgesehen von der Interpolation 1. Sam. 2, 22^{b} in den Büchern Judicum Samuelis und Regum überhaupt nicht vor und insonderheit nicht für das Zelt Davids auf dem Zion; dasselbe war auch zu wenig durch das Alter geheiligt und nach 2. Sam. 7 zu unansehnlich und provisorisch, um der Aufbewahrung im Tempel gewürdigt zu werden. Wenn aber der Ohel Moed hier wie immer die Stiftshütte ist, worauf auch die heiligen Geräte führen, so ist der Vers eben auch Interpolation. Die Veranlassung einer solchen ist leicht zu begreifen; der selbe Anstoss, von dem wir oben ausgingen, musste es einem Juden, der von pentateuchischen Gedanken ausging, nahe legen, an dieser Stelle die Stiftshütte zu suchen und wenn er sie nicht fand, zu ergänzen. Doch auch die Interpolation beseitigt die Schwierigkeiten nicht. Wo bleibt der mosaische Brandopferaltar? er war ebenso wichtig und heilig als das Tabernakel selber, wird auch in der Chronik ausdrücklich stets daneben aufgeführt und verdiente nicht, dass man ihn in Gibeon verkommen liess — was andrerseits auch der Einheit des Opferdienstes sehr gefährlich war. Ferner, wenn die heiligen Geräte aus der Hütte in den Tempel übertragen wurden, warum goss denn Salomo nach 1. Reg. 7 alles neu? Kostbar genug waren auch die alten Geräte, zum Teil noch kostbarer als die neuen, dazu durch ihren alten Gebrauch geheiligt. Es ist klar, dass zur Zeit Salomo's weder Stiftshütte noch heilige Geräte noch eherner Altar Mose's existirte.

So wie es nun aber zur Zeit der letzten Richter und ersten Könige keine Stiftshütte gab, so war sie auch in der ganzen früheren Periode nicht vorhanden. Das folgt aus 2. Sam. 7, einem Abschnitt, auf dessen Geschichtlichkeit es nicht ankommt, der aber jedenfalls die Auffassung eines vorexilischen Schriftstellers wiedergiebt. Nachdem David, wird erzählt, vor seinen Feinden Ruhe hatte, gedachte er, der Lade ein würdiges Obdach zu bauen und sprach seinen Entschluss gegen den Propheten Nathan mit den Worten aus: „ich wohne in einem Cederhause und die Lade Gottes unter einem Zelte". Er kann nach 6, 17

nur das Zelt meinen, das er errichtet hatte, also nicht das mosaische, das auch nach der Beschreibung Exod. 25 ff. nicht füglich einem Holzbau entgegengesetzt werden, noch weniger für eine ärmliche, am allerwenigsten für eine Gottes unwürdige Behausung gelten konnte und in Bezug auf Pracht mit Salomo's Tempel zum mindesten wetteiferte. Nathan billigt anfangs die Absicht des Königs, verwirft sie aber nachträglich, Gott wolle es jetzt nicht anders haben als wie er es sonst gehabt habe. „Ich habe in keinem Hause gewohnt, seit ich die Kinder Israel aus Ägypten geführt habe, vielmehr bin ich in Zelt und Obdach herumgewandert." Natürlich hat auch Nathan nicht das mosaische Zelt als gegenwärtige Wohnung der Lade vor Augen, sondern das Davids auf dem Sion. Er sagt nun nicht, die Lade sei früher immer in der Stiftshütte gewesen und ihr jetziges Notdach sei darum höchst illegitim, sondern grade der jetzige Zustand sei der rechte, in einem ähnlichen simplen und unansehnlichen Obdach habe die Lade bisher stets gehaust. Da Davids Zelt nicht bis zum Auszug aus Ägypten hinaufreicht, so redet Nathan notwendigerweise von wechselnden Zelten und Wohnungen, die Lesart der Parallelstelle in der Chronik (I 17, 5) beruht darum auf einem ganz richtigen Verständnis. Der Vorstellung des Pentateuchs kann nichts principieller entgegenlaufen als diese Worte: die Lade hat nicht ein bestimmtes einziges heiliges Prachtzelt zum Correlat, sondern ist gegen ihr Obdach ganz gleichgiltig, hat damit häufig gewechselt, aber nie ein besonders schönes gehabt. Und so ist es seit Moses gewesen[1]).

So steht es um die Stiftshütte: will man das Alter des Priestercodex an diesen Faden hängen, so habe ich nichts dawider. Ihre Vorstellung ist erwachsen in Anlehnung an die früh bezeugte heilige Lade, die zur Zeit Davids und auch schon

[1]) 2. Sam. 7 ist für die landläufige historisch-kritische Einleitungswissenschaft der locus probans classicus dafür, dass bis zum Tempel die mosaische Stiftshütte fungirt habe. Für die Schärfe ihres Blickes ist das kein schlagender Beweis. Richtig ist nur, dass hier geleugnet wird, es habe vor dem Tempelbau die Lade je in einem Hause gewohnt. Aber diese allgemeine und bestimmt veranlasste Betrachtung verdient weniger Glauben als die gelegentlichen Einzelangaben, woraus erhellt, dass die Lade lange Jahre im Hause Abinadabs stand und dass der Tempel von Silo ein Haus war. Unser Verfasser scheint besonders den Krieg im Auge zu haben und die Lade war allerdings ursprünglich ein kriegerisches Heiligtum, eine Art Oriflamme, zunächst des Stammes Joseph (Josua's), sodann Davids 2. Sam. 11, 11. 15, 24.

eher unter einem Zelte gestanden hat, aus der Wurzel des salomonischen Tempels. Von diesem hat sie sowol ihr inneres Wesen, die centrale Bedeutung für den Cultus, als auch ihre äussere Form.

2. Einen eigentümlichen Standpunkt nimmt Theodor Nöldeke ein. Er gibt die Prämisse zu, dass die Stiftshütte eine Fiction sei mit dem Zwecke, den Tempel und die Einheit des Cultus präexistent zu machen, leugnet aber die Folgerung, dass der Priestercodex in diesem Falle die Einheit des Cultus in seiner Gegenwart als schon bestehend voraussetze und darum später sei als das Deuteronomium. Er sagt in den Unterss. zur Kritik des A. T. S. 127 f.: „Ein starker Drang nach Einheit des Cultus musste entstehen, sobald Salomo's Tempel erbaut war. Gegen dies glänzende Heiligtum mit seinem bildlosen Cultus am Mittelpunkte des judäischen Reichs mussten die alten heiligen Stätten immer mehr zurücktreten, und zwar nicht bloss in den Augen des Volks, sondern ganz besonders auch in denen der Besten und geistig am meisten Vorgeschrittenen (vgl. Amos 4, 4. 8, 14). Wenn schon Hizkia die Einheit in Juda ziemlich durchführte, so muss das Streben danach doch recht alt sein; denn man wird sich nicht leicht entschlossen haben, alte heilige Gebräuche gewaltsam zu unterdrücken, wenn dies nicht die Theorie schon lange gefordert hatte. Die Priester in Jerusalem mussten ganz besonders früh auf den Gedanken kommen, dass ihr Tempel mit der heiligen Lade und dem grossen Altar der einzig wahre Ort der Gottesverehrung wäre, und dieses für die Reinheit der Religion gewiss sehr förderliche Streben hat unser Verfasser in die Form eines freilich in seiner Strenge ganz unausführbaren Gesetzes gekleidet (Lev. 17, 4 ff.), das daher auch später vom Deuteronomiker für die Praxis modificirt ward."

Was geschehen musste, darauf kommt es weniger an als auf das was wirklich geschah. Nöldeke stützt sich einzig auf die Nachricht 2. Reg. 18, 4. 22, dass Hizkia die Bamoth und Altäre Jahve's beseitigt und zu Juda und Jerusalem gesagt habe: vor diesem Altar sollt ihr anbeten in Jerusalem. Gegen dieselbe sind bereits oben S. 26 Zweifel erhoben worden. Welchen Eklat machte später die gleiche Massregel Josia's! und diese, obwol die frühere, soll so ganz ruhig abgelaufen sein? und so spurlos, dass ihre Wiederaufnahme nach siebzig bis achtzig

Jahren in Wirklichkeit nicht im mindesten an sie anknüpft, sondern sich in jeder Beziehung als ein neuer erster Schritt geberdet, auf einer bisher völlig unbetretenen Bahn? und so ganz beiläufig ist davon die Rede, während doch sonst der Gegenstand das bevorzugte Hauptthema des Buchs der Könige ist? Dazu kommt nun noch das besondere gleichfalls oben schon geltend gemachte Bedenken, dass der Mann, von dem Hizkia nach Lage der Dinge die Anregung zu seinem Vorgehen erhalten haben muss, der Prophet Jesaia, in einer seiner spätesten Reden ausdrücklich nur eine Reinigung der Cultusstätten von Bildern und Idolen in der messianischen Zeit fordert, also nicht ihre völlige Aufhebung wünscht. Das steht allewege fest, dass wenn an der in Rede stehenden Angabe überhaupt etwas ist[1]), Hizkia nur einen schwachen und gänzlich erfolglosen Versuch in dieser Richtung gemacht und auf keine Weise „die Einheit in Juda ziemlich durchgeführt" hat. Gleichwol könnte man sogar dies letztere zugestehen, ohne dass daraus irgend etwas für die Annahme folgt, auf die Nöldeke hinaus will.

Diese ist nemlich, dass das Streben nach der Einheit grade in den jerusalemischen Priesterkreisen seinen alten und ursprünglichen Sitz gehabt habe. Wenn der Priestercodex älter ist als das Deuteronomium, so muss allerdings die prophetische Agitation für die Cultusreform, aus der das Deuteronomium hervorgewachsen ist, nur das Nachspiel einer älteren priesterlichen sein. Von dieser erfahren wir aber lediglich nichts, während wir jene von ihren idealen Anfängen an bis zu ihrem praktischen Ausgange leidlich verfolgen können. Amos Hosea Jesaia sind es, welche die Bewegung gegen den alten volkstümlichen Gottesdienst auf den Höhen eingeleitet haben, sie gehen dabei durchaus nicht von einer eingewurzelten Vorliebe für den Tempel von Jerusalem aus, sondern von sittlichen Motiven, die in ihnen zuerst urwüchsig entstanden sind, ja vor unsern Augen entstehen; ihre Äusserungen, wenn auch aus geschichtlichen Gründen durch die nordisraelitischen Heiligtümer veranlasst, lauten doch völlig allgemein und richten sich gegen den Cultus überhaupt. Von

[1]) Auf 2. Reg. 18, 22 ist nichts zu geben, denn die Erzählung über die assyrische Belagerung Jerusalems ist späten, vielleicht nachdeuteronomischen Ursprungs, s. Bleek[4] S. 255. Über die mögliche Entstehung der kurzen Notiz v. 4 aus Generalisirung der folgenden Einzelangaben s. oben S. 26. Vgl. noch Sirac. 49, 4.

der Einwirkung eines Gesichtspunktes, der mit einem priesterlichen auch nur verwandt wäre, dass nemlich der Gottesdienst an dem und dem besonderen Orte mehr wert sei als an allen anderen und darum allein fortzubestehen verdiene, findet sich bei ihnen nichts, ihre Polemik ist eine rein prophetische, d. h. individuelle, theopneuste in dem Sinn, dass sie von allen hergebrachten und vorgefassten Menschenmeinungen unabhängig ist. Von diesem absolut originellen Anfange ist aber nun die folgende Entwicklung abhängig, und diese läuft nicht auf den Priestercodex aus, sondern auf das Deuteronomium, ein Buch, das bei aller Rücksichtnahme für die Priester (freilich für die jerusalemischen nicht mehr als für die anderen) doch seinen prophetischen Ursprung nicht verleugnet. Und das Deuteronomium endlich ist es gewesen, welches den geschichtlichen Erfolg der Reformation Josia's gehabt hat. Also die historische Bewegung auf diesem Gebiete, soweit sie wirksam und uns dadurch bekannt geworden ist, ist von Haus aus und wesentlich prophetisch, wenn auch zu Ende priesterliche Einflüsse secundirt haben mögen; und sie kann nicht bloss, sondern sie muss aus sich heraus verstanden werden. Eine ältere oder selbständig nebenhergehende priesterliche Bewegung in der selben Richtung ist wenigstens völlig resultatlos geblieben, darum auch gänzlich unbezeugt. Uns kommt es vielleicht so vor, als hätten die jerusalemischen Priester doch selbst zuerst das Ziel ins Auge fassen müssen, dessen Verwirklichung ihnen später so viel Gewinn brachte, aber es scheint nicht, dass sie von vornherein so klug waren, wie wir es nachträglich sind. Wenigstens gibt es weiter keine Gründe für die Hypothese eines seit alter Zeit latent vorhandenen Centralisationsbestrebens der jerusalemischen Priesterschaft als die Präsumption, dass der Priestercodex nicht bloss dem Deuteronomium, sondern auch den Propheten zeitlich vorangehen müsse. Zu diesem Behuf wird eine ganz abstracte — und als solche unwiderlegliche — Möglichkeit construirt, durch deren Pforte man der historischen Wahrscheinlichkeit entschlüpft, über die hinaus wir's ja nicht bringen können. Das gilt aber nicht.

Wie vollständig die Eklipse des Priestercodex noch bis mitten ins Exil hinein gewesen ist, ersieht man aus den Büchern der Könige, welche ihre gegenwärtige Gestalt nicht vor

Nebukadnezar's Tode erhalten haben können. Der Redaktor, der das deuteronomische Gesetz citirt und beständig darnach urteilt, hält, wie wir aus 1. Reg. 3, 2 gelernt haben (S. 39), die Bamoth vor dem Tempelbau Salomo's für erlaubt; die Stiftshütte hat also in seiner Vorstellung nicht existirt. Der etwa um eine Generation ältere Jeremias kennt sie gleichfalls nicht, sondern er betrachtet — der Lade wegen, jedoch nicht notwendig in Übereinstimmung mit hergebrachter Meinung — das Gotteshaus von Silo, dessen Ruinen damals wie es scheint noch zu sehen waren, als den Vorgänger des jerusalemischen Tempels, und darin folgt ihm die anonyme Weissagung 1. Sam. 2, 27—36, deren späteres Alter aus der Sprache und aus dem Umstande erhellt, dass sie der folgenden Drohung in K. 3 vorgreift (Bleek[4] 207. 223). Bei allen diesen Schriftstellern, besonders auch beim Deuteronomiker selber, der in K. 12 die Einheit des Cultus faktisch erst von der Wahl Jerusalems abhängig macht, ist es doch höchst auffallend, wenn damals der Priestercodex längst vorhanden war, dass sie ein so bedeutendes einschlägiges Buch nicht gekannt haben; es zu übersehen machte die alte hebräische Literatur nicht ganz so leicht als in einem ähnlichen Fall unsere heutige. Und wie kommt es nun, dass in der aus dem dritten Jahrhundert stammenden Chronik der Priestercodex auf einmal nicht mehr scheintot ist, sondern seinen Einfluss auf die Betrachtungsweise überall nur zu lebendig und deutlich äussert? Für diese Schwierigkeiten ist Nöldeke unempfindlicher als billig ist. Er scheint der Ansicht zu sein, dass die nachexilische Zeit nicht gewagt haben würde, eine so durchgreifende Umbildung, ja Neugestaltung der Tradition vorzunehmen, wie die Prädatirung des salomonischen Tempels durch die Stiftshütte sie mit sich bringt[1]). Es ist jedoch grade umgekehrt das Kennzeichen der nachexilischen Schriftsteller, dass sie von ihren Ideen aus auf's freieste mit den Einrichtungen des israelitischen Altertums schalten, mit welchem ihre Zeit durch kein lebendiges Band mehr verbunden war. Wozu steht sonst die Chronik im Kanon, als um uns dies zu lehren?

[1]) Jahrbb. für prot. Theol. I S. 352: Und nun möchte ich fragen, ob eine derartige Schrift, welche uns von Geschichte Landverteilung und Opfergebrauch des gesammten Israel ein so vielfach von der Wirklichkeit abweichendes Bild darbietet, in eine Zeit gehört, in der sich Israel in ängstlicher Scheu an das Überlieferte anklammerte. — Vgl. dagegen das von mir S. 29. 50 Gesagte.

Wenn Nöldeke aber die Unbekanntheit der Stiftshütte damit entschuldigt, dass sie eben ein blosses Gedankending sei[1]), so lässt er einstweilen ausser Acht, dass hinter ihr die sehr reale Idee der Cultuseinheit steckt, um deren willen sie z. B. dem Deuteronomiker, auch als blosse Vorstellung, sehr willkommen sein musste. Nur das Gerüst der Stiftshütte ist Phantasie, ihre Idee wurzelt in geschichtlichem Boden, und bei dieser lässt sie sich fassen. Indem der Priestercodex die Cultuseinheit in die Vergangenheit, in den Anfang der heiligen Geschichte zurückversetzt, setzt er sie für die Gegenwart voraus, für die sie das Deuteronomium nur erst fordert. Was Nöldeke für seine Priorität in diesem Punkte geltend macht, dass er nemlich trotz der Beschränkung des Opferns auf einen einzigen Ort dennoch die alte Bestimmung, dass jede Schlachtung Opfer sein müsse, aufrecht erhalte, während das Deuteronomium, einen Schritt weiter gehend, sie fallen lasse, das hält nicht Stich. Die Verordnung Lev. 17, 2ff. zieht nur für die besondere Sammlung Lev. 17—26, aber nicht für den Priestercodex im Ganzen. Denn dieser erlaubt zwar, abgesehen von Gen. 9, die einfache Schlachtung nirgend ausdrücklich, aber er sieht sie als selbstverständlich an. Nur darum kann er das Schlachtopfer so ganz als Nebensache behandeln und die Opfermalzeit fast ignoriren, und in Lev. 7, 22—27 gibt er gradezu Regeln über das Verfahren beim Schlachten solcher Tiere an, die nicht geopfert werden[2]). Also auch hier zeigt sich wieder das Verhältnis, dass was im Deuteronomium als Neuerung auftritt, im Priestercodex als längst und schon seit Noah bestehende Sitte vorausgesetzt

[1]) Unters. S. 130: Man muss sich immer vor Augen halten, dass der Vf. in seinen Berichten wie in seinen Gesetzen nicht tatsächliche Verhältnisse, sondern zunächst seine Theorieen und Ideale schildert. Dahin gehört die Verherrlichung der Stiftshütte u. s. w.

[2]) Unter dem Lager Lev. 17 ist entweder das ideale mosaische Lager verstanden oder ausschliesslich die Stadt Jerusalem. Im ersteren Fall ist die Forderung v. 2ff. keine praktische, im anderen setzt sie die Anfangszustände der Gemeinde des zweiten Tempels voraus. S. Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 423f. 445f. — Dass in Lev. 7, 22—27 nicht längst und ausführlich gegebene Bestimmungen über das Dankopfer wiederholt, sondern neue über die Schlachtung nachgetragen werden sollen, ist von vornherein anzunehmen und erhellt aus: das Vieh wovon man dem Jahve Opfer bringen kann v. 25 und aus: in allen euren Wohnsitzen v. 26, desgleichen aus der Praxis des Judentums, die nirgend dem Priestercodex widerspricht.

wird. Mithin ist dieser auf dem Boden erwachsen, welcher durch jenes präparirt ist.

Zweites Kapitel.

Die Opfer.

Wie dem ganzen Altertum, so ist auch den Hebräern das Opfer die Hauptsache im Cultus. Es fragt sich, ob derselbe nicht auch in dieser wichtigsten Hinsicht eine Geschichte durchgemacht hat, deren Stadien sich im Pentateuch widerspiegeln. Nach den bereits gewonnenen Ergebnissen muss dies als von vornherein wahrscheinlich gelten, aber um nun wirklich den Process zu verfolgen oder auch nur seine beiden Pole festzustellen, dazu scheinen die uns erhaltenen Quellen nicht auszureichen.

I.

1. Geflissentlich sich mit dem Gegenstande beschäftigen tut nur der Priestercodex, der eine genaue Classificirung der verschiedenen Arten des Opfers und Beschreibung des Verfahrens bei ihnen enthält. Er liefert darum auch den neueren Darstellungen das massgebende Schema, worin sich die übrigen gelegentlichen Angaben des Alten Testaments wol oder übel fügen müssen. Damit ist nun sogleich für die Charakteristik des Buches in diesem Puncte ein wichtiger Zug gewonnen. Das Opferritual ist hier ein Bestandteil der mosaischen Gesetzgebung und zwar ein sehr wesentlicher; es ist nicht als alter Brauch von Urväter Zeiten her durch die lebendige Praxis den Israeliten überliefert, sondern erst Mose hat ihnen die Theorie davon gegeben und zwar gleich eine sehr ausgebildete, und diesen hat Gott selber darin unterwiesen (Exod. 25ff. Lev. 1ff.). Auf die der Theorie entsprechende Technik des Opfers, sowol auf das wann, wo und durch wen, als auch besonders auf das wie, wird darum ein ganz unverhältnismässiger Nachdruck gelegt, dadurch erhält dasselbe seinen specifischen Wert; man könnte glauben, auch

wenn es einem anderen Gotte dargebracht würde, würde es durch den legitimen Ritus an sich gleichsam jahvistisch von Natur sein. Durch seine Form wird der israelitische Cultus wesensverschieden von allen anderen, ein unterscheidendes und constituirendes Merkmal der heiligen Gemeinde. Mit ihm fängt die Theokratie an und er mit der Theokratie, letztere ist weiter nichts als die Anstalt um ihn in der gottgewollten Weise zu betreiben. Darum gehört auch das Ritual, das nur die Priester anzugehen scheint, in ein Gesetzbuch, welches für die ganze Gemeinde bestimmt ist; sie müssen doch alle, um am Leben der Theokratie teilnehmen zu können, über ihr Wesen Bescheid wissen, und zu diesem gehört in erster Linie der legitime Opferdienst.

Auch die jehovistische Schicht des Pentateuchs kennt keine andere Art der Gottesverehrung als den Opferdienst und hält ihn nicht für weniger wichtig als der Priestercodex. Aber dass sich das israelitische Opfer durch eine besondere dem Mose geoffenbarte Form, die es allein legitim macht, vor allen anderen auszeichnet, davon ist hier nicht viel zu merken. Opfer ist Opfer — wird es dem Baal dargebracht, so ist es heidnisch, wird es dem Jahve dargebracht, so ist es israelitisch, aber der Ritus macht nicht den Unterschied. Im Bundesbuch und in den beiden Dekalogen wird geboten, vor allem, keinem anderen Gotte als Jahve zu dienen [1]), ihm aber auch wirklich zur rechten Zeit Erstlinge und Gaben zu opfern. Negative Bestimmungen, die zumeist irgend eine heidnische Absonderlichkeit ausschliessen, kommen vor, aber positive Verordnungen über das Ritual finden sich nicht; wie man es machen muss zu opfern, wird als bekannt vorausgesetzt und erscheint nirgend als Gegenstand der Gesetzgebung, die es vielmehr mit ganz anderen Dingen zu tun hat. Was Bundesbuch und Dekaloge vielleicht noch zweifelhaft lassen, wird aus der jehovistischen Erzählung vollkommen klar. Hier ist weit mehr von Opfern die Rede als dort, und schon dies kann man bezeichnend finden: im Priestercodex ist das Verhältnis umgekehrt. Besonders wichtig jedoch ist es, dass nach der jehovistischen Geschichte die Praxis des Opfers, und zwar des rechtmässigen und gottgefälligen, weit über die mo-

[1]) עבד sowol als השתחוה bedeutet tatsächlich nichts anderes wie opfern. Das erste Gebot hat darum auch keinen anderen Sinn als den, nur dem Jahve zu opfern.

saische Gesetzgebung hinausreicht und eigentlich so alt ist wie die Welt selber. Ein Opferfest, das sie in der Wüste feiern wollen, ist die Veranlassung des Auszugs der Israeliten, schon zu Raphidim Exod. 17 baut Mose einen Altar, und noch vor der Bundschliessung auf dem Sinai wird bei Gelegenheit von Jethro's Besuch Exod. 18 ein feierliches Mahl vor Jahve veranstaltet. Aber der Brauch ist noch viel älter, Abraham Isaak und Jakob haben ihn gekannt und geübt, Noah, der Vater der gesammten Menschheit, hat nach der Flut den ersten Altar errichtet, und lange vor ihm haben Kain und Abel in der selben Weise geopfert, wie es Jahrtausende später in Palästina zu geschehen pflegte. Der Aramäer Bileam versteht es so gut wie jeder Israelit, dem Jahve Opfer darzubringen, die ihre Wirkung auf ihn nicht verfehlen. Daraus ergibt sich mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit die Vorstellung, dass das Opfer eine aus grauer Vorzeit überkommene und ganz allgemeine Weise die Gottheit zu verehren ist, und dass das israelitische Opfer nicht durch das Wie, sondern durch das Wem sich unterscheidet, dadurch, dass es dem Gotte Israels dargebracht wird. Mose hat nach dieser Vorstellung das Verfahren beim Opferdienste ebenso der hergebrachten Praxis überlassen wie das Verfahren beim Gebet; wenn man überhaupt an bestimmte Urheber des israelitischen Cultus denken kann, so sind es am ehesten die Patriarchen, aber auch sie haben das Ritual nicht erfunden, sondern nur die Stätten gegründet, wo die Israeliten den gemeinen Gebrauch aller Welt dem Jahve widmeten. Der Gegensatz gegen den Priestercodex ist höchst auffallend, denn es ist bekannt, dass dieser keinen Opferakt vor Mose erwähnt, weder in der Genesis noch im Exodus, obwol seit Noah die Schlachtung erlaubt ist. Das Fest der Darbringung von Schafen und Rindern als die Veranlassung des Auszugs aus Ägypten fällt hier weg, und aus dem Opfer der Erstgeburten wird das Passahlamm, welches ohne Altar ohne Priester und nicht vor Jahve geschlachtet und gegessen wird [1]).

An sich könnten nun die beiden differenten Vorstellungen wol in verschiedenen Kreisen neben einander bestanden haben. Zu dem beliebten Gegensatz von Priestern und Propheten darf

[1]) Das Deuteronomium steht in Bezug auf die Opfer noch ganz auf dem selben Standpunkt, wie JE.

man freilich seine Zuflucht nicht nehmen, denn so klar der priesterliche Ursprung des Priestercodex ist, so wenig wahrscheinlich, wie wir oben (S. 33) sahen, ist der prophetische Ursprung des jehovistischen Werkes. Dieses ist vielmehr, seiner Materie nach, volkstümlichen Characters und gründet sich auf das, was vor dem Auftreten der Propheten die allgemeine Meinung war. Dadurch wird es nun schon einigermassen erschwert, das Nebeneinander der beiden sich entgegenstehenden Anschauungsweisen über den Ursprung des Cultus aufrecht zu erhalten, denn der Priestercodex, obwol er sicher nicht von einer schon vorhandenen Tradition ausgeht, rechnet doch auf ein seinen Ideen günstiges Terrain, auf eine dafür vorbereitete und empfängliche Stimmung der öffentlichen Meinung; er will kein Manuale für die Priesterschaft sein, sondern mit seinen Tendenzen die Gemeinde durchdringen, die er im Ganzen nicht als widerspenstig, sondern als durchaus willig beschreibt. Schwieriger noch wird die Sache aber dadurch, dass die jehovistische Tradition keineswegs unpriesterlich ist, jedoch einen ganz anderen Begriff von der priesterlichen Thora hat als der Priestercodex. Nach Deut. 33, einem Stück, das seiner Art nach als jehovistisch anzusehen ist, gehört es zwar auch zum Amte Levi's, die Opfer zu ministriren, aber darin, dass sie wissen wie man dies machen muss, besteht ihre von Mose stammende Thora nicht, sondern diese befähigt sie, Jakob die Rechtssprüche Jahve's und Israel seine Weisungen auszusprechen. Sie hat mithin nicht den Inhalt des Leviticus, sondern eher den des Bundesbuches Exod. 21 bis 23, und es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass dies letztere wirklich aus Priesterkreisen stamme; wenigstens möchte es schwer sein zu sagen, wo sonst eine solche Aufzeichnung der Thora Mose's in alter Zeit sollten entstanden sein. Dass aber zwei so grundverschiedene Auffassungen der Priesterthora zur selben Zeit neben einander sollten hergelaufen sein, ist eine Annahme, die ersichtlich ihre Unbequemlichkeiten hat.

Zu meinen, dass der Cultus auf vormosaischen Gebrauch zurückgehe, ist ohne Frage naturgemässer als zu meinen, dass er das Hauptstück der sinaitischen Gesetzgebung sei; es ist ein wunderlicher Gedanke, dass Gott oder Mose plötzlich das richtige Opferritual sollte erfunden und eingeführt haben. Indessen daraus ergibt sich nicht der Schluss, dass der Priestercodex jüngerer

Zeit angehöre. Ebenso folgt dies auch nicht aus der hier schon sehr entwickelten Technik des Verfahrens, denn die mag bei den grossen Heiligtümern schon recht früh vorhanden gewesen sein, ohne freilich darum grade als echt mosaisch zu gelten[1]). Dagegen fällt es allerdings schwer ins Gewicht, dass die ausschliessliche Legitimität einer so bestimmten Opferordnung, wie sie im Priestercodex als die einzig mögliche in Israel gilt, eine Vorstellung ist, die sich nur in Folge der Centralisation des Cultus zu Jerusalem ausgebildet haben kann. Doch dadurch würde die Entscheidung über unsere Frage auf das im vorigen Kapitel gefundene Resultat zurückgeschoben, und wünschenswert wäre es jedenfalls, sie selbständig zu erledigen, damit nicht der Tragkraft eines einzigen Pfeilers zu viel anvertraut werde.

2. Auch hier können die Gründe der Entscheidung nur den geschichtlichen Documenten aus der vorexilischen Zeit entnommen werden, den Büchern Judicum Samuelis Regum auf der einen, den Schriften der Propheten auf der anderen Seite. Was die ersteren betrifft, so erscheint hier der Cultus und das Opfer bei allen Gelegenheiten als eine grosse Hauptsache im Leben des Volks und des Einzelnen. Aber wenn auch nicht anzunehmen ist, dass auf das rite gar nichts sollte gegeben sein, so liegt doch darauf keinesfalls der Nachdruck, der Gegensatz ist nicht: rite und nicht rite, sondern: dem Jahve und den fremden Göttern — umgekehrt wie im Priestercodex. Neben glänzenden Opfern wie die königlichen, die vermutlich nach allen Regeln der Kunst gefeiert werden, kommen auch höchst einfache und primitive vor, z. B. das Sauls 1. Sam. 14, 35 und Elisa's 1. Reg. 19, 21: richtig sind sie beide, wenn sie nur dem richtigen Gotte gewidmet sind. Abgesehen von der exilischen Bearbeitung des Buchs der Könige, welche den Cultus ausserhalb Jerusalems für ketzerisch hält, trifft man nirgend die Vorstellung an, dass ein Opfer dem Gotte Israels geweiht und doch illegitim sein könne. Naeman 2. Reg. 5, 17 wird seinen heimischen syrischen Ritus befolgt haben; das tut der Wolgefälligkeit seines Opfers keinen Eintrag. Zu einer Beschreibung des Ritus findet sich erklärlicher Weise selten Anlass; kommt aber einmal eine solche vor, so lässt sie sich nur mit Gewalt in das

[1]) Die israelitischen Könige scheinen in dieser Beziehung das Ausland zum Muster genommen zu haben. Vgl. 2. Reg. 16.

gesetzliche Schema hineinzwängen. Am meisten frappirt das Verfahren Gideons Judic. 6, 19—21, womit offenbar zugleich das zu Ophra noch zur Zeit des Erzählers übliche beschrieben wird. Gideon kocht einen Ziegenbock und bäckt Mazzen, tut darauf das Fleisch in einen Korb und die Brühe in einen Topf, und dann wird das so zubereitete Mahl der Flamme des Altars übergeben. Doch mag auch Übereinstimmung mit der Regel des Pentateuchs vorgekommen sein, das Wichtige ist aber, dass der Begriff des Legitimen und des Ketzerischen ganz fehlt. Man vergleiche nur die Chronik, so merkt man den Unterschied[1]).

Den Eindruck, den man aus den geschichtlichen Büchern gewinnt, vervollständigen die Propheten. Es ist wahr, indem sie gegen die Verwechslung des Cultus mit der Religion kämpfen, lassen sie erkennen, dass derselbe zu ihrer Zeit auf das eifrigste nnd glänzendste betrieben wird und in der höchsten Wertschätzung steht. Aber diese Wertschätzung gründet sich nicht auf die Meinung, dass der Cultus seiner Materie nach auf Mose oder Jahve selbst zurückgehe, der Theokratie den unterscheidenden Character gebe und das übernatürliche Priesteramt Israels unter den Völkern sei, sondern einfach auf den Glauben, dass Jahve von seinen Anhängern ebenso müsse geehrt werden wie die anderen Götter von ihren Untertanen, durch Opfer und Gaben, als die natürlichen und, ebenso wie das Gebet, allgemein üblichen Äusserungen der religiösen Huldigung. Je mehr die Quantität und je schöner die Qualität, desto besser; dass das Verdienst bei der Darbringung von der genauen Beobachtung der Etikette, als des Gesetzes Jahve's, abhänge, tritt nicht hervor[2]). Daher können die Propheten fragen, ob denn Jahve befohlen habe, sich mit dergleichen Leistungen für ihn anzustrengen, in der Voraussetzung, dass ein solcher Befehl nicht existire und dass niemand von einer Thora rituellen Inhalts etwas wisse. Amos, ihr Chorführer, sagt 4, 4 f.: „Kommt nach Bethel zu sündigen, nach Gilgal noch mehr zu sündigen, und bringt alle Morgen eure Opfer, alle drei Tage eure Zehnten — so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel!“ In dem wegwerfenden Urteil über den Wert des Cultus widerspricht er

[1]) Vgl. 1. Sam. 2. Jer. 35. Gen. 15. Deut. 32, 38. Jud. 9, 9. 13; Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des A. T. I 152 f.

[2]) Im Priestercodex ist es Jahve nicht wolgefällig, wenn ihm von einem Opfer mehr verbrannt wird, als vorgeschrieben ist. Lev. 10, 16 ff.

dem Glauben seiner Zeit, aber wäre die Meinung verbreitet gewesen, grade der Cultus sei die Stiftung Jahve's in Israel, so könnte er nicht sagen: so liebt ihr es ja. Ihr, nicht Jahve; es ist eitel selbstgewählter Gottesdienst. Noch deutlicher spricht er sich 5, 21 ff. aus: „Ich hasse, verschmähe eure Feste und rieche nicht an eure Feiertage; bringt ihr mir Vollopfer und eure Gaben dar, ich mag sie nicht, und euren Dank an Mastkälbern sehe ich nicht an. Fort von mir mit dem Lärm deiner Lieder, dein Harfenspiel will ich nicht hören; es quille aber wie Wasser das Recht hervor und Gerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach. Habt ihr mir Opfer und Gaben in der Wüste dargebracht, die vierzig Jahre, Haus Israels?“ Schwerlich fürchtet Amos mit der Behauptung dieser letzten Frage auf irgend welchen Widerspruch zu stossen, er folgt darin im Gegenteil der allgemein recipirten Annahme. Seine Polemik ist gegen die Praxis seiner Zeitgenossen gerichtet, er basirt sie aber hier auf eine theoretische Grundlage, in der sie mit ihm übereinstimmen, nemlich darauf, dass der Opferdienst nicht mosaischen Ursprungs sei. Wenn endlich die Stelle 2, 4 echt wäre, so würde sie das selbe lehren. Unter der Thora Jahve's, welche die Judäer verachtet haben, kann Amos nichts verstehen, was mit einer Ritualgesetzgebung die entfernteste Ähnlichkeit hat. Sollte er sich aber von der Thora seinen besonderen Privatbegriff gemacht haben? wie wäre er dann vom Volke verstanden worden, wie hätte er auf das Volk wirken können! Das jedenfalls kann man dem Hirten von Thekoa am wenigsten zutrauen, dass er unter dem Einfluss prophetischer Tradition — den er ja so weit von sich weist — die Thora für etwas ganz Anderes angesehen hätte, als was sie wirklich war.

An Amos schliessen sich Hosea Jesaia und Micha an. Der erstere führt 4, 6 ff. bittere Klage darüber, dass die Priester statt der Thora die Opfer cultiviren. Die Thora, die Jahve ihrem Stande anvertraut, gibt ihnen den Beruf, die Kenntnis Gottes in Israel zu verbreiten, dass er Treue und Liebe Recht und Billigkeit fordert und keine Geschenke, aber aus niedriger Selbstsucht befördern sie den Hang des Volkes zum Cultus, in dessen Ueberschätzung sein Aberglaube seine Sünde und sein Verderben besteht. „Mein Volk geht unter aus Mangel der Erkenntnis, denn ihr selbst (ihr Priester!) verachtet die Erkenntnis, so will

auch ich euch verachten, dass ihr mir nicht Priester sein sollt; ihr habt die Thora eures Gottes vergessen, so will ich auch euer vergessen. So viel sie sind, so sündigen sie gegen mich, aber ich will ihr Ansehen in Schmach verwandeln. Meines Volkes Sünde (8, 8) essen sie und nach seiner Verschuldung tragen sie Verlangen." Daraus sieht man, wie töricht es ist zu glauben, die Propheten haben „das Gesetz" bekämpft; sie kämpfen für die Priesterthora, aber diese hat es nicht mit dem Cultus zu tun, sondern mit dem Recht und der Sitte. An einem anderen Orte 8, 11 ff. heisst es: „Ephraim hat sich viele Altäre gebaut, zu sündigen, die Altäre sind ihm da, zu sündigen. Mag ich ihm noch so viel meiner Weisungen (thorothâi) vorschreiben, sie werden geachtet wie die eines Fremden. Opfer mir zum Ekel opfern sie, Fleisch — und essen es, Jahve hat kein Gefallen daran." Diese Stelle hat das unverdiente Misgeschick, als Beweis dafür dienen zu müssen, dass Hosea umfangreiche Aufzeichnungen ähnlichen Inhalts wie unser Pentateuch kenne. Das allein geht aus dem Gegensatz statt meine Thoroth zu befolgen opfern sie hervor, dass dem Propheten die Möglichkeit gar nicht in den Sinn kam, dass man auch den Cultus zum Gegenstand der Weisungen Jahve's machen könnte. Aus Jesaia's Reden gehört hierher die bekannte Stelle des ersten Kapitels: „Wozu mir eure vielen Opfer, sagt Jahve; ich bin der verbrannten Widder und des Fettes der Mastkälber satt, und das Blut von Rindern und Schafen mag ich nicht. Wenn ihr kommt, mein Angesicht zu schauen, wer verlangt das von eurer Hand? — meine Vorhöfe zu zertreten!" Ueber diese Äusserung hat man sich von Alters her Sorge gemacht und allerdings hätte der Prophet sie nicht tun können, wenn der Opferdienst, nach irgend welcher Tradition, für specifisch mosaisch gegolten hätte. Das Wort Thora gebraucht Jesaia von der prophetischen und nicht von der priesterlichen Weisung 1, 10. 2, 3. 5, 24. 8, 16. 20. 30, 9; da beide einer gemeinsamen Quelle entspringen und der eigentliche Weiser Jahve ist 30, 20, so erklärt sich das leicht und ist andererseits für den Begriff sehr lehrreich: der Inhalt des Priestercodex passt schlecht in die Thora von 1, 10[1]). Von hervor-

[1]) Dagegen bezieht sich die angelernte Menschensatzung, worin nach 29, 13 die Gottesfurcht des Volkes besteht, nicht grade auf den Cultus, sondern auf das Unvermögen, die gewaltige Predigt der Ereignisse zu verstehen und sich davon ergreifen zu lassen.

ragender Bedeutung ist endlich noch Micha's Antwort auf die Frage des Volkes, wie man sich die Gunst des zürnenden Gottes wieder erwerben könne 6, 6 ff. „Soll ich mit Brandopfern ihm entgegen kommen, mit jährigen Kälbern? hat er Gefallen an Tausenden von Widdern, an unendlichen Ölströmen? soll ich meinen Erstgebornen für meine Sünde geben, meines Leibes Frucht als Sühne meiner Seele? — — Es ist dir gesagt, Mensch, was frommt und was Jahve von dir fordert: vielmehr Recht pflegen und Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott." Obwol die schroffe Entgegensetzung von Cultus und Religion gewiss eigentümlich prophetisch ist, so kann sich Micha doch darauf berufen: es ist dir gesagt, Mensch, was Jahve fordert. Es ist nichts Neues, sondern eine bekannte Sache, dass die Opfer nicht der Inhalt der Thora Jahve's sind.

Dass aus diesen Aussprüchen der älteren Propheten nicht zu viel geschlossen ist, erhellt aus ihrer Fortsetzung durch Jeremia, der kurze Zeit vor dem babylonischen Exil lebte. Wie er 6, 19 f. die Thora dem Cultus entgegensetzt, so lässt er sich 7, 21 ff. also vernehmen: „Eure Brandopfer fügt zu euren Dankopfern und esset Fleisch! Denn ich habe euren Vätern nichts gesagt und ihnen nichts befohlen, als ich sie aus Ägyptenland führte, in Betreff von Brand- und Dankopfern. Sondern das habe ich ihnen befohlen: höret auf meine Stimme, so will ich euch Gott und ihr sollt mir Volk sein, und gehet auf dem Wege, den ich euch immer weisen werde, damit es euch wol gehe." Es ist zwar keine uralte Anschauung, dass die Propheten — denn diese sind nach dem Zusammenhange die stets lebendige Stimme, auf welche Israel hören soll — die eigentliche Seele der Theokratie seien, das Organ, wodurch Jahve in ihr wirkt und sie regiert. Aber an dem Positiven liegt nichts; genug, dass Jeremia jedenfalls die mosaische Gesetzgebung, wie sie im Priestercodex enthalten ist, nicht kennt. Geflissentlich ignorirt hat er sie nicht, denn von Hass gegen den Cultus war er fern 17, 26. Als Priester und Prophet, der beständig im Tempel zu Jerusalem sich aufhielt, hätte er sie aber kennen müssen, wenn sie vorhanden und gar codificirt war. Es wird schwer sein daran vorbeizukommen[1]).

[1]) Man sollte den Rabbinen die Ausflucht belassen, dass auch im Leviticus nirgend die Opfer eigentlich geboten seien, da es Lev. 1, 1 heisse: wenn

Also geben die geschichtlichen Zeugen, insbesondere die Propheten den Ausschlag zu Gunsten der jehovistischen Tradition. Nach der allgemeinen Meinung der vorexilischen Zeit ist der Cultus zwar alter und dem Volke sehr heiliger Brauch, aber nicht mosaische Einrichtung, das Ritual ist nicht die Hauptsache daran und auf keine Weise Gegenstand der Thora. Mit andern Worten, man findet keine Spur der Bekanntschaft mit dem Priestercodex, dagegen aber recht deutliche der Unbekanntschaft mit seinen Vorstellungen.

3. Den Übergang von der vorexilischen zur nachexilischen Zeit macht hier nicht der Deuteronomiker, sondern Ezechiel, der Priester im Prophetenmantel, welcher unter den ersten Verbannten sich befand. Er steht in einem merkwürdigen Gegensatze zu seinem älteren Zeitgenossen Jeremia. In dem von ihm im Jahre 573 entworfenen Zukunftsbilde Israels K. 40—48, welches wol einige phantastische Züge der Hoffnung beigemischt enthält, im Ganzen aber, in Betreff seiner Ansprüche an die Menschen, phantasielos und realisirbar ist, nimmt der Tempel und der Cultus eine centrale Stellung ein. Woher kommt diese plötzliche Wendung? etwa weil jetzt auf einmal der Priestercodex nach langem Schlafe zum Leben aufwachte und den Ezechiel inspirirte? In einem solchen Zufall liegt die Erklärung wol nicht, sondern einfach in den geschichtlichen Umständen. So lange der Opferdienst als Praxis bestand, übte man ihn eifrig aus, beschäftigte sich aber nicht theoretisch damit und hatte gar keinen Anlass ihn systematisch zu codificiren. Nun war der Tempel zerstört, der Cultus vorbei, das Personal ausser Dienst: es ist begreiflich, dass die heilige Praxis von ehemals nun zum Gegenstand der Theorie und der Schrift gemacht wurde, damit sie nicht verloren ging, und dass ein verbannter Priester den Anfang machte, das Bild von ihr, das er in seiner Erinnerung trug, aufzuzeichnen und es als Programm für die zukünftige Restitution der Theokratie zu veröffentlichen. Begreifen lässt es sich auch, wenn Einrichtungen, die solange sie lebendig waren, einfach als natürlich galten, seit ihrer Abolition in einem verklärenden Lichte

jemand Opfer darbringt, so soll dabei so und so verfahren werden. Was soll denn die Stiftshütte und die Priesterschaft und die ganze Gottesdienstordnung, ohne das Opfer? Meint man, der Priestercodex wolle keinen Cultus einrichten, sondern sei so weitläufig bloss für den Fall, dass eventualiter doch ein solcher zu Stande käme?

erschienen und durch das ihnen gewidmete Studium auf eine künstliche Weise noch mehr im Werte stiegen. Diese durch das Exil gegebenen Bedingungen reichen hin, den Übergang von Jeremia auf Ezechiel und die Genesis von Ezech. 40—48 zu verstehen. Die Mitwirkuug des Priestercodex ist dabei nicht nur völlig überflüssig, sondern auch störend. Die Abweichungen Ezechiels vom Ritual des Pentateuchs lassen sich nicht als absichtliche Änderungen des Originals verstehen, dazu sind sie zu zufällig und unbedeutend. Der Prophet hat ferner das Autorrecht für den Schluss seines Buchs so gut wie für die übrigen Teile, er hat es ebenso auf sein Zukunftsbild wie die früheren Propheten auf die ihrigen. Endlich erwäge man das Gewicht der einfachen Tatsache, dass ein exilirter Priester sich veranlasst sieht, eine solche Skizze des Tempelcultus zu entwerfen. Wozu wäre sie nötig gewesen, wenn das ausgeführte Bild existirt hätte, welches durchaus seinen Intentionen entsprach und die Gefahr, dass der Cultus durch sein tatsächliches Pausiren erlöschen würde, gar nicht aufkommen liess, da er im Buche stand?

Der Ausweg einer leblosen Existenz des Gesetzes bis auf Esra's Zeit steht auch hier wieder offen. Es ist aber schwachherzig, dieselbe dann nicht von Mose zu datiren, sondern von irgend einem mittleren Punkte der israelitischen Geschichte. Ausserdem ist doch grade beim Opferritual die Annahme einer Codification, die entweder vor aller Praxis oder unabhängig neben ihr hergeht, äusserst schwierig, da es auf der Hand liegt, dass dieselbe nur der endliche Niederschlag eines alten und reich entwickelten Usus und nicht Erfindung eines müssigen Kopfes sein kann. Aus diesem Grunde ist ebenso die Ausflucht einer gesetzwidrigen Praxis unmöglich und die Legitimität des faktisch Bestehenden nicht anzufechten.

II.

Zu allen Zeiten also hat der Opferdienst in Israel bestanden und grosse Bedeutung gehabt, aber in der älteren Zeit gründete er sich auf den ererbten Brauch der Väter, in der nachexilischen auf das Gesetz Jahve's durch Mose. Früher war er naiv: auf die Menge und Güte der Gaben kam es vorzugsweise an; später ward er systematisch: auf die scrupulose Ausführung des Gesetzes, d. i. des Ritus, ward vor Allem gesehn. War denn nun,

abgesehen davon, ein eigentlich materieller Unterschied nicht vorhanden? Um darauf zu antworten, muss etwas weiter ausgeholt und zuvor einiges Allgemeine zur Orientirung bemerkt werden.

1. Im Pentateuch wird wol der Ritus der Opfer weitläufig beschrieben, nirgend aber im Alten Testament wird ihre Bedeutung förmlich auseinandergesetzt, sondern diese gilt im Ganzen als selbstverständlich und aller Welt bekannt. Der allgemeine Begriff des Opfers ist im Priestercodex korban, im übrigen Alten Testament minha[1]), d. h. Gabe; das entsprechende Verbum ist hakrîb und haggîsch, d. h. nahe bringen. Beide Nomina und Verba stehen ursprünglich von dem Darbringen eines Geschenks an den König (oder die Grossen), um ihm zu huldigen, ihn gnädig zu stimmen, eine Bitte zu unterstützen Jud. 3, 17 f. 1. Sam. 10, 27. 1. Reg. 5, 1; von da also sind sie auf den höchsten König übertragen Mal. 1, 8. Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας. Die Gabe darf nicht zur Unzeit und nicht täppisch aufgedrungen werden, nicht wenn der König im hellen Zorn ist, und nicht von einem, dessen Anblick ihm verhasst ist.

Gegen den Inhalt ist der Begriff des Opfers an sich gleichgiltig, wenn es nur überhaupt einen Wert hat und Eigentum[2]) des Darbringers ist. Korban und Minha umfasst auch das, was die Griechen Anathema nennen (die קדשים 1. Reg. 15, 15). Die heiligen Abgaben, die hinterher an die Priester fallen, sind ohne Zweifel ursprünglich regelmässige Opfer gewesen, darunter befindet sich auch Wolle und Flachs Deut. 18, 4. Hos. 2, 7. 11. Jedoch entspricht es der Naivetät des Altertums, dass sowie an die Menschen, so an Gott vorzugsweise Essbares geschenkt wird — wobei noch hinzukam, dass man auf diese Weise zurückgab, was er hatte wachsen lassen. Die regelmässige Form ist dabei die, dass man ein Mahl ihm zu Ehren veranstaltet, woran der Mensch als Gast Gottes teilnimmt. Das Opfer schlechthin ist stets ein Ess- oder Trinkopfer. Darum wird der Altar auch Tisch ge-

[1]) Gen. 4, 3—5. Num. 16, 15. 1. Sam. 2, 17. 29. 26, 19. Jes. 1, 13. Mal. 1, 10 bis 13. 2, 12 f. 3, 3 f. Im Priestercodex ist minha ausschliesslich terminus technicus für das Mehlopfer. Der allgemeine Name in der LXX und im Neuen Testament ist δῶρον Matth. 5, 23 f. 8, 4. 15, 5. 23, 18 f. Vgl. Spencer III 2 de ratione et orig. sacrificiorum, bei weitem das Beste, was über den Gegenstand geschrieben ist.

[2]) Aus diesem Grunde ist das Wild im Alten Testament nicht opferbar.

nannt, deshalb gehört zum Fleische Salz, zu Mehl und Brot Öl, zu beiden Wein[1]); darum kommt das Fleisch regelrecht zerstückt und in alter Zeit gekocht auf den Altar, das Korn gemahlen oder gebacken. Daher auch der Name Brot Jahve's für das Opfer Lev. 21. 22. Allerdings „hat der gebildete Hebräer im Opfer keine Speisung Jahve's gefunden", aber der gebildete Protestant ist auch nicht massgebend für den ursprünglichen Charakter des Protestantismus. Vgl. Deut. 32, 38; es schadet nichts, dass auch hier der Ausdruck für den Dichter seinen eigentlichen Sinn verloren hat.

Die Art, wie die Gott zufallenden Stücke ihm applicirt werden, ist verschieden. Die primitivste ist das blosse Hinstellen (ערך struere) und Ausschütten (שפך fundere) bei den Schaubroden und Trankopfern — dem würde einfaches Essen und Trinken entsprechen. Die üblichste aber ist das Verbrennen oder, wie die Hebräer sich ausdrücken, das Räuchern (הקטיר) — dem entspricht die feinere Genussform des Riechens. Ursprünglich jedoch verzehrt Gott selber, was die Flamme verzehrt. Jedenfalls ist das Verbrennen ein Appliciren, nicht etwa, wie man aus dem „süssen Duft" (ריח ניחח Gen. 8, 21) schliessen könnte, ein Zubereiten oder gar ein Braten. Denn in alter Zeit brieten die Hebräer das Fleisch nicht, sondern wie die Araber kochten sie es, in dem nachweislich ältesten Ritus wird auch das Opfer gekocht der Altarsflamme übergeben[2]); ausserdem wird ja nicht bloss das Fleisch, sondern auch das Brot und das Mehl verbrannt.

Was den Unterschied von nichtblutigen und blutigen Opfern betrifft, so werden bekanntlich die letzteren im Alten Testament vorgezogen, eigentlich aber haben die ersteren den selben Wert und die selbe Wirkung. Das Weihrauchopfer erscheint als Sühnmittel Lev. 16. Num. 17, 12 und ebenso die unendlichen Ölströme

[1]) De oblatione vini perplexus sum in hodiernum usque diem, cur illud offerri voluerit deus; nam idololatrae quoque illud offerre solent. So Maimonides bei Spencer S. 961 der Leipziger Ausgabe von 1705. Über die oblatio salis würde er ebenso perplex gewesen sein, aber er meint, diese habe Gott deshalb befohlen, ut se idololatris opponeret, qui sale in sacrificiis suis non utebantur. Characteristischer Weise schweigt Ezechiel (c. 45) von Weinopfern.

[2]) Vgl. unten S. 70. Jud. 6, 21. 13, 20 schlägt die Flamme aus dem zugleich als Sitz der Theophanie gedachten Fels und die Gotteserscheinung fährt darin zum Himmel: Μίθρας ἐκ πέτρας, Justin. dial. c. Tryph. 70. Die Sinesen befördern ihre Bittschriften an den Himmel dadurch an ihre Adresse, dass sie sie verbrennen.

mitten zwischen den Tausenden von Widdern und dem Menschenopfer Mich. 6. Dass das vegetabilische Opfer immer nur das tierische begleite, trifft nicht zu, weder bei den Schaubroten noch bei der täglichen Minha des Hohenpriesters Lev. 6, 13. Neh. 10, 34. Nur das Trankopfer tritt nicht selbständig auf und hat überhaupt nicht die Bedeutung wie bei den Griechen.

Bei der Schlachtung besteht das Opfer nicht im Blute, sondern im Fleische, in den essbaren Teilen. Nur diese können als Brot Jahve's bezeichnet werden, auch werden nur die essbaren Haustiere dargebracht. Aber allerdings hat sich bei den blutigen Opfern mit der ursprünglichen Idee der Gabe ein neues Motiv verbunden. Das Leben, als dessen Substanz das Blut angesehen wurde 2. Sam. 23, 17, hatte für die alten Semiten etwas Mysteriöses, Göttliches; es zu vernichten trugen sie eine religiöse Scheu. Fleisch essen war ihnen ein seltenes Fest und sie assen es mit anderen Empfindungen wie Früchte oder Milch. Eine so gleichgiltige bloss präparatorische Massregel wie etwa die Reinigung und Zubereitung des Kornes war das Schlachten doch nicht, vielmehr wagte man nur so das Blut zu vergiessen, dass man es der Gottheit, der Quelle des Lebens, zurückgab. So ward zwar keineswegs jede Mahlzeit, wol aber jede Schlachtung ein Opfer. Zunächst handelte es sich dabei um eine blosse Zurückgabe ihres Eigentums an die Gottheit, jedoch ergab sich leicht eine Combination mit dem Opferbegriff, wodurch dieser selbst eigentümlich modificirt wurde. Die sühnende Wirkung der Gabe fing man an vorzugsweise dem Blute und der stellvertretenden Kraft des getödteten Lebens zuzuschreiben[1]). Das Blutausgiessen

[1]) Über die Bedeutung von kapper sühnen sage ich hier kurz meine Meinung, ohne die neuerdings darüber geführten theologischen Verhandlungen zu kennen und in sie einzutreten. Von Jes. 28, 18 wird man absehen müssen, da das Wort hier ganz seltsam steht und die ad hoc angenommene Bedeutung obliterare sich nicht erweisen lässt; wahrscheinlich ist וחפר zu lesen, zumal בריח Femininum ist. Überall sonst kommt kapper nur in einer dem Subst. kopher entsprechenden Bedeutung vor. Das Etymon heisst decken. Der ursprüngliche Sprachgebrauch — der religiöse ist immer abgeleitet — erhellt aus folgenden Beispielen. 1. Sam. 12, 3: „Von niemand habe ich (der Richter Samuel) Kopher empfangen und meine Augen damit verhüllt". Gen. 32, 11: „Ich will sein Gesicht mit der vorausgesandten Gabe kapper". 2. Sam. 21, 3f.: „Was soll ich euch tun und womit kapper? — Wir wollen kein Silber und Gold". Vgl. von dem verwandten, aber nicht so specifischen כסה und כסות Gen. 20, 26: „Die 1000 Silberlinge seien dir eine Decke der Augen" und Iob. 9, 24: „Das Gesicht der Richter bedeckt er". Das Bedecken ist s. v. a. eine Schuld un-

und sprengen war bei allen Opfern ein Ritus von hervorragender Wichtigkeit und auch die Schlachtung selber bei einigen und grade den geschätztesten ein heiliger Akt.

2. In diesen Umriss fügen sich die Züge der verschiedenen Quellen. Der Priestercodex lässt nun einige Besonderheiten erkennen, wodurch er sich in Hinsicht auf das Opferwesen von der vorexilischen Literatur unterscheidet.

Zunächst zeichnet er sich bei den unblutigen Opfern durch eine gewisse Verfeinerung des Materials aus. Dahin gehört der Weihrauch, den er in auffallender Weise bevorzugt. Mit jedem Mehlopfer gelangt Weihrauch auf den Altar; im inneren Heilig-

angesehen machen; das sprachliche Object desselben ist indessen nicht die Schuld, sondern das Gesicht, die Augen (tropisch auch der Zorn) dessen, der sie rächen müsste. Hinsichtlich der Wirkung ist es zwar eins, ob die Decke über dem Gegenstande liegt, der nicht gesehen werden soll, oder über den Augen der Person, die ihn nicht sehen soll, aber die ursprüngliche Anschauung der Sprache stellt doch eben das Kopher nicht wie ein Kleid des Schuldigen, um seine Schuld-blösse zu decken, sondern wie eine Augenbinde des Rächers vor. Das Subject des Bedeckens ist natürlich der Beleidiger, oder sein Vertreter. Das Mittel der Satisfaction, d. h. das Kopher, ist eine Gabe; das Geschenk macht den Sehenden blind Exod. 23, 8. — Die Etymologie gerät bei dem Substantivum vor dem materiellen Inhalt mehr und mehr in Vergessenheit, es heisst Bestechung, Lösegeld, Amos 5, 12. Exod. 21, 30. 30, 12. Num. 35, 32, sogar einfach Äquivalent Jes. 43, 3. Soweit scheint es sich allerdings von dem urspr. Tropus nicht zu entfernen, dass es Strafvertretung bedeutet; doch streift Prov. 21, 18 nahe an diesen Sinn heran; vgl. 2. Sam. 21, 3: v. 4. v. 6.

Der religiöse Sprachgebrauch a) des Alten Testaments a potiori unterscheidet sich dadurch, dass das Subject des Bedeckens (כפר, כסה) nicht der Schuldige, sondern der Beleidigte ist, nemlich Gott, und dass das Object nicht das Gesicht Gottes, sondern die Schuld des Beleidigers ist. Bedecken bedeutet hier nicht: bedeckt machen, sondern: als bedeckt ansehen. Das Mittel der Bedeckung, das Kopher, fällt dadurch von selbst dahin. b) Im Priestercodex ist der Priester das Subject des Bedeckens (stets כפר), das Mittel ist das Opfer. Da dies dem urspr. profanen Gebrauch entspricht, so sollte man nun auch erwarten, das Object sei פני יהוה, und dies ist gewiss das Ursprüngliche gewesen, um so mehr da ausserhalb des Priestercodex im gleichen Sinne immer gesagt wird חלה פני יהוה. Statt dessen ist das Object — auch nicht die Schuld 1. Sam. 3, 14, sondern der Schuldige, wenn anders על und בעד einfach das Object einführen. Wahrscheinlich haben diese Präpositionen aber die Bedeutung für, zum Besten, wo dann kapper absolut zu nehmen wäre = die Sühnungsgebräuche (kippurim) vollziehen. Dieser Sprachgebrauch entfernt sich am weitesten von dem Ursprünglichen, wie er auch die Scheidung des Priesters und des Darbringers voraussetzt. Man ist freilich zu seiner Erklärung unmittelbar auf das Etymon zurückgegangen: es kann aber nichts Verkehrteres geben. Das Mittel der Sühne ist hier vielleicht zum Teil die Gabe, hauptsächlich aber das Blut, das geopferte Leben Lev. 17, 11. Darauf beruht der ganze Ritus der Sündopfer. — Ursprünglich scheint die Blutsprengung vielmehr Zeichen der Bundschliessung gewesen zu sein Exod. 24, 6.

tum wird eine eigentümliche Mischung von Spezereien verwandt, deren genau angegebenes Recept für den Privatgebrauch nicht nachgemacht werden darf. Das Räucheropfer ist das Vorrecht der höchsten Priester, in dem Ritus des grossen Versöhnungstages, dem einzigen bei dem Aharon in Person fungiren muss, nimmt es eine hervorragende Stellung ein. Es ist von einer ganz gefährlichen Heiligkeit, Aharons eigene Söhne starben, weil sie sich nicht der richtigen Kohlen bedient hatten. Den nicht dazu berechtigten Leviten der Rotte Korah hat es Tod und Verderben gebracht, während es alsbald darauf, in der Hand des legitimen Hohenpriesters, das Mittel ist, den ausgebrochenen Zorn Jahve's zu beschwichtigen und der Plage Einhalt zu tun. Von diesem Opfer nun, das mit einem solchen Glanz der Heiligkeit ausgestattet ist, weiss die ältere Literatur des jüdischen Kanons, bis auf die Propheten Jeremia und Sephanja, lediglich nichts. Das Verbum קטר heisst da immer nur das Fett oder Mehl verbrennen und es dadurch Gott zu einem wolgefälligen Geruch machen, nicht aber Weihrauch opfern; das Substantivum קטרת als Opferterminus hat den ganz allgemeinen Sinn das auf dem Altar Verbrannte[1]). In Aufzählungen, wo die Propheten Alles erschöpfen, was an Gaben und liturgischen

[1]) Das Verbum wird von den alten Schriftstellern im Piel gebraucht, im Priestercodex (Chronik) im Hiphil, in der Übergangszeit vom Vf. des Buchs Regum promiscue. Wenigstens ist dies so, wo man die Formen sicher unterscheiden kann, im Perfectum Imperativ und Infinitiv; der Unterschied zwischen יקטר und יקטיר, מקטר und מקטיר beruht bekanntlich nicht auf gesicherter Überlieferung. Vgl. z. B. katter jaktirun 1. Sam. 2, 16: die Abschreiber und die Punctatoren bevorzugen unter dem Einfluss des Pentateuchs das Hiphil. — Im Priestercodex (Chronik) hat הקטיר beide Bedeutungen neben einander, doch steht es hier absolute meist vom Weihräuchern, vom Verbrennen gewöhnlich mit dem Zusatz המזבחה d. h. auf dem Altar, auf dem nemlich das eigentliche Räucheropfer nicht dargebracht wurde. — Das Substantivum קטרת ist in der Bedeutung Weihrauchopfer, in der es im Priestercodex ausschliesslich und sehr häufig vorkommt, zuerst nachweisbar bei Ezechiel 8, 11. 16, 18. 23, 41, dann oft in der Chronik, im übrigen A. T. nur Prov. 27, 9, aber im profanen Sinne. Sonst nie, nicht einmal in so späten Stellen wie 1. Sam. 2, 28 (vgl. darüber S. 51). Ps. 66, 15. 141, 2. Bei sicher vorexilischen Schriftstellern findet sich das Wort nur zweimal, beidemal in ganz allgemeinem Sinne. Jes. 1, 13: bringt mir nicht mehr vergebliche Opfergabe, greuliches Räucherwerk ist mir das. Deut. 33, 10: die Leviten bringen Räucherwerk (= das Fett der Dankopfer) in deine Nase und Vollopfer auf deinen Altar. — Der Name לבנה thus kommt zuerst bei Jeremia vor 6, 20. 17, 26. 41, 5; übrigens nur im Priestercodex (9 mal), Jes. 40—66 (3 mal), Nehemia und Chron. (3 mal), und Canticum (3 mal). Vgl. Sophon. 3, 10. 1. Reg. 9, 25.

Leistungen existirt, wo sie in dem Bedürfnis die Reihe zu verlängern sich auch vor Wiederholungen nicht scheuen, ist von Weihrauchopfer keine Rede, weder bei Amos 4, 4f. 5, 21ff., noch bei Jesaia 1, 11ff., noch bei Micha 6, 6f. Sollten sie es durch Zufall allesammt vergessen oder auf Verabredung ignorirt haben? — denn wenn es vorhanden und von so grosser Wichtigkeit war, so hätte es doch wenigstens einer von ihnen erwähnen müssen. Ebenso wenig findet sich sonst eine Erwähnung desselben weder in der jehovistischen Schicht des Hexateuchs, noch in den Büchern Judicum Samuelis Regum, noch bei den Propheten — bis auf Jeremia, welcher 6, 20 grade das Weihrauchopfer hervorhebt, als etwas Rares, Weithergeholtes: wozu mir der Weihrauch von Saba her und das edle Rohr aus fernem Lande! Von da ab erwähnen es Ezechiel, Jesaia 40—66, Nehemia, die Chronik; die Zeugnisse reissen nicht ab. Die Einführung hängt natürlich zusammen mit gesteigertem Luxus; man könnte geneigt sein zu vermuten, dass der Gebrauch erst von einem feiner entwickelten fremden Cultus aus in den Jahvedienst eingedrungen wäre. Zu welcher Bedeutung derselbe bereits in der Ritualgesetzgebung des Pentateuchs gelangt ist, geht vor Allem daraus hervor, dass er hier zu der Neubildung eines eigenen hochheiligen Gerätes geführt hat, nemlich des goldenen Altars im Inneren der Stiftshütte, den die Geschichte nicht kennt und der sogar dem Kerne des Priestercodex selber fremd ist. Denn hier wird auf Pfannen geräuchert, mit Kohlen, die von „dem Altare“ genommen sind, d. h. von dem ehernen vor der Stiftshütte, welcher erst in den sekundären Stücken und in der Chronik als Brandopferaltar von dem anderen unterschieden wird. Vgl. den ausführlichen Nachweis in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1877 S. 410f.

Weniger erheblich zwar, aber doch ähnlich ist es, dass im Priestercodex stets סלת simila beim Cultus angewandt wird und nicht קמח far. In der vorexilischen Literatur findet sich das erstere überhaupt nur an drei Stellen, nie aber beim Opfer, wo vielmehr das gewöhnliche Mehl gebraucht wird Jud. 6, 19. 1. Sam. 1, 24. Dass dies kein Zufall ist, folgt einerseits daraus, dass in der späteren Literatur seit Ezechiel קמח als Opfermehl verschwindet und statt dessen constant סלת erscheint[1]), andrer-

[1]) Ezech. 16, 13. 19. 46, 14. 1. Chron. 9, 29. 23, 29. Sirac. 35, 2. 38, 11. 39, 32. LXX zu Jes. 1, 13. 66, 3. Im Priestercodex kommt סלת über 40 mal vor.

seits daraus, dass die LXX oder ihr hebräisches Original an dem ungesetzlichen Material 1. Sam. 1, 24 Anstoss nimmt und es in gesetzliches verbessert.

Ebenfalls als eine Art Verfeinerung, die freilich mehr geistiger Natur ist, darf es betrachtet werden, dass das Opferfleisch im Priestercodex nicht gekocht, sondern roh der Altarflamme übergeben wird. Die alte Sitte ist dies nicht, wie nicht bloss aus dem bereits angeführten Beispiele Gideons Jud. 6, sondern auch aus dem 1. Sam. 2 beschriebenen Verfahren zu Silo erhellt, wo die Söhne Eli's nicht warten wollen, bis das Opferfleisch gekocht und die Altarstücke „geräuchert" sind, sondern ihren Anteil roh zum Braten verlangen[1]). Der Gottheit wird das Mahl, das sie mit den Menschen teilt, in der selben Weise wie den Menschen zubereitet. Diese Naivetät ist der fortgeschrittenen Bildung gewichen, und zwar wol nicht erst in ganz später Zeit. Dabei mag noch eine andere Ursache mitgewirkt haben. Die alte und auch späterhin im Volk allgemein übliche Sitte, das Fleisch zuzubereiten, war das Kochen. Das Wort בשל (im Wasser sieden) kommt äusserst häufig, dagegen צלה (braten) nur noch Exod. 12, 8 und Jes. 44, 16. 19 vor. Alles Opferfleich (בשלה) ward gekocht und anderes gab es nicht[2]). Aber bei vornehmen Leuten muss schon früh das Braten daneben aufgekommen sein. „Gib dem Priester das Fleisch zum Braten, er will es nicht gesotten von dir haben, sondern roh" — sagt 1. Sam. 2, 15 der Diener der Söhne Eli's. Es mag also auch das zum Wegfall des alten Brauchs, die Stücke gekocht zu opfern, beigetragen haben, dass inzwischen das Kochen überhaupt mehr aus der Mode gekommen war. Jedenfalls erklärt es sich, daraus, dass das Osteropfer, welches ebenso wie alle anderen ehedem gesotten wurde, nach der ausdrücklichen Verordnung des Priestercodex nur gebraten genossen werden sollte. Vgl. die polemische Bestimmung Exod. 12, 9 mit Deut. 16, 7.

In die selbe Kategorie gehört es, dass das Mehl im Gesetze

In Gen. 18, 6 scheint das Wort sich noch nicht zu einem terminus technicus verselbständigt zu haben.

[1]) Gramberg I 108. Die Sache ist nicht ganz notwendig, aber doch nach Jud. 6 sehr wahrscheinlich.

[2]) Darnach wird man auch עשה vom Kochen verstehen müssen Jud. 6, 19. Vgl. die Kochhäuser des Tempels noch bei Ezechiel 46, 20. 24. Zu 1. Sam. 1, 9 s. meinen Text der Bb. Samuelis.

vorzugsweise roh, in früherer Zeit aber, selbst als Zutat zum Brandopfer, gebacken dargebracht wird. Wenigstens ist dies Jud. 6, 19 der Fall, und darnach wird man auch die Angabe 1. Sam. 1, 24 aufzufassen haben: der Opfernde bringt Mehl mit, um es an Ort und Stelle zu Mazzen zu verbacken (Ezech. 46, 20). Er bringt aber etwa auch gewöhnliche, d. h. gesäuerte Brode mit 1. Sam. 10, 3; diese scheinen keineswegs von jeher, so wie Lev. 2, 11, als nicht opferbar gegolten zu haben. Schon die Auflegung der Schaubrote würde sich unter dieser Bedingung nicht verstehen lassen, und sicher sind doch auch die Pfingstbrote ursprünglich richtige Opfer gewesen, nicht blosse Abgaben an die Priester. Nach Amos 4, 5 wurde grade bei einem besonders festlichen Opfer (תודה) Gesäuertes verwandt, und eine Reminiscenz an diese Sitte ist sogar Lev. 7, 13 erhalten, ohne dass ihr freilich praktische Bedeutung gegeben wird [1]). Übrigens bedeutet auch Massa eigentlich nur das eilig und in primitivster Weise für den augenblicklichen Genuss bereitete Gebäck und enthält ursprünglich keinen Gegensatz zu der Säure, sondern nur zu der künstlicheren und langsameren Herstellung der gewöhnlichen Brote. Vgl. Gen. 18, 6 (עגות) mit 19, 3 (מצות). Im Priestercodex sind die Stoffe feiner, aber sie werden möglichst roh belassen: beides ist ein Fortschritt.

3. Eine andere und weit bedeutendere Differenz besteht bei dem Tieropfer. Von diesem kennt die ältere Praxis nur zwei Arten, abgesehen von ausserordentlichen Varietäten, die nicht in Betracht kommen. Diese beiden Arten sind das Brandopfer, Ola, und das Dankopfer, Schelem, Zebah, Zebah-schelamim. Bei dem ersteren kommt das ganze Tier auf den Altar, bei dem anderen bekommt Gott, ausser dem Blut, nur ein Ehrenteil, während übrigens das Fleisch von den Opfergästen verzehrt

[1]) Die Brote werden Lev. 7, 29 f. todtgeschwiegen, trotzdem grade hier die Darbringung von Seiten der Opfernden näher beschrieben wird. Und wenn es heisst: 7, 12 wenn er das Opfer als Thoda bringt, so soll er dazu mit Öl angemachte Mazzenkuchen und mit Öl bestrichene Mazzenblätter und mit Öl gemengtes Semmelmehl (LXX) darbringen; 7, 13 [auf] gesäuerte Brotkuchen soll er als Gabe darbringen zu dem Dankopfer der Thoda —, so ist der Verdacht äusserst nahe gelegt, dass v. 12 eine voraufgeschickte authentische Interpretation ist, die den Anstoss des v. 13 zum voraus beseitigt, und dass ebenso das erste על in v. 13 eine spätere Correctur ist, die sich mit dem zweiten keineswegs gut verträgt. An v. 11 schliesst sich v. 13 besser an als an v. 12. — Exod. 34, 25.

wird. Nun ist es bemerkenswert, wie selten das Brandopfer alleine vorkommt. Nur beim Menschenopfer versteht sich das von selbst Gen. 22, 2ff. Jud. 11, 31[1]). 2. Reg. 3, 27. Jer. 19, 5, sonst aber ist der Fall ungewöhnlich Gen. 8, 20. Num. 23, 1ff. Jud. 6, 20. 26. 13, 16. 23. 1. Sam. 7, 9f. 1. Reg. 3, 4. 18, 34. 38[1]) — noch dazu sind alle diese Opfer ausserordentlich oder mythisch, was für Bezeugung der Sitte an sich gleichgiltig sein mag, nicht aber für die Statistik ihrer Häufigkeit. In der Regel kommt die Ola nur in Verbindung mit Zebahim vor, die letzteren sind dabei in der Überzahl und stehen immer im Plural, während daneben das erstere mehrfach im Singular[2]). Sie ergänzen sich also wie zwei zusammenpassende Hälften; die Ola ist, wie ihr Name sagt, eigentlich weiter nichts als der auf den Altar gelangende Teil eines grossen Opfers. Man könnte darum auch das, was von einem einzelnen Tiere der Gottheit geweiht wird, Ola nennen[2]); dies geschieht jedoch nicht, weder vom Blute noch vom Fette (קטר) gebraucht man das Verbum העלה, sondern bloss von den Fleischstücken, von denen bei dem kleinen Opfer nichts verbrannt wird[2]). Aber ein principieller Unterschied existirt nicht, sondern nur ein gradueller: ein kleines Zebah, vergrössert und gesteigert, wird zu Ola und Zebahim; auf eine gewisse Anzahl geschlachteter Tiere, welche die Opfergesellschaft verzehrt, kommt eins, welches für Gott bestimmt und ganz der Flamme übergeben wird. Übrigens hat man zu bedenken, dass

[1]) Vermutlich erwartete Jephthah Jud. 11, 31, dass ihm ein Mensch aus seinem Hause entgegenkäme und kein Tier. — Bei der obigen Aufzählung ist abgesehen von dem sacrificium iuge 2. Reg. 16, 15. Die Angabe 1. Reg. 3, 4 gehört viell. mit 3, 15 zusammen: glaubwürdiger wird sie freilich auch dadurch nicht. Selbstverständlich sind hier überall nur die Stellen zu berücksichtigen, wo von wirklich dargebrachten Opfern erzählt wird, nicht allgemeine Aussagen über eine oder mehrere Opferarten. Die letzteren können natürlich die Ola alleine ins Auge fassen, ohne dass daraus für die Praxis irgend etwas erhellt.

[2]) Exod. 10, 25. 18, 12. 24, 5. 32, 6. Jos. 8, 31. Jud. 20, 26. 21, 4. 1. Sam. 6, 14f. 10, 8. 13, 9—12. 2. Sam. 6, 17f. 24, 23—25. 1. Reg. 3, 15. 8, 63f. 2. Reg. 5, 17. 10, 24. 25. — Das Zeugma Jud. 20, 26. 21, 4 verstösst gegen den älteren Sprachgebrauch. — Der eigentliche Name für das holocaustum ist כליל Deut. 33, 10. 1. Sam. 7, 9. nicht עלה. Zur Bedeutung des letzteren s. Delitzsch Iob[2] S. 49. — Ob die Opferabgabe von allen Arten des Zebah gleich gewesen ist, lässt sich nicht entscheiden; wahrscheinlich ist es nicht. Vermutlich sind die Schelamim feierlichere Opfer als das einfache Zebah. Das Wort Fett wird Gen. 4, 4. Exod. 23, 18 in einem sehr allgemeinen Sinne gebraucht. Was unter dem Segnen des Zebah 1. Sam. 9, 13 gemeint ist, ist nicht ganz klar.

es in der Regel nur grosse Opferfeste sind, über welche die historischen Bücher Anlass nehmen zu berichten, und dass in Folge davon das Brandopfer doch noch mehr hervortritt, als es durchschnittlich im gewöhnlichen Leben der Fall gewesen sein wird. Für gewöhnlich kamen gewiss keine anderen als Dankopfer vor — notwendigerweise, wenn jede Schlachtung beim Altare zu geschehen hatte. Wo in den Büchern Samuelis und Regum von einem simplen Opfer die Rede ist, versteht es sich von selbst, dass es ein Dankopfer ist. Namentlich die Stelle 1. Sam. 2, 12ff. ist auch in dieser Beziehung lehrreich.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass nach der Praxis der älteren Zeit mit dem Opfer fast immer ein Mahl verbunden war. Es war die Regel, dass bloss Blut und Fett auf den Altar kam, die Menschen aber das Fleisch verzehrten; nur bei sehr grossen Opferfesten bekam Jahve ein ganzes Tier oder mehrere. Wo geopfert ward, da ward auch gegessen und getrunken Exod. 32, 6. Jud. 9, 27. 2. Sam. 15, 11f. Amos 2, 7; kein Opfer ohne Mahl und auch kein Mahl ohne Opfer 1. Reg. 1, 9, auf keiner bedeutenderen Bama fehlte wol die Unterkunft, die Lesche, in welcher Samuel den Saul, Jeremia die Rehabiten traktirte 1. Sam. 9, 22. Jerem. 35, 2. Sich freuen, essen und trinken vor Jahve, ist eine bis auf das Deuteronomium übliche Redeweise; noch Ezechiel nennt den Höhencultus ein Essen auf den Bergen (1. Sam. 9, 13. 19ff.) und bei Zacharia haben die Kochtöpfe im Tempel eine besondere Heiligkeit 14, 20. Durch das Mahl bei Jahve wird eine Bundesgemeinschaft einerseits zwischen ihm und den Gästen, andrerseits zwischen den Gästen unter einander gestiftet, welche für die Opferidee wesentlich ist und von der die Schelamim ihren Namen haben[1]). Vgl. Exod. 18, 12. 24, 11. Bei den gewöhnlichen Schlachtungen wird diese Vorstellung abgeschwächt sein, bei den feierlicheren Opfern war sie lebendig. Gott ladet ein, denn sein ist das Haus, sein ist auch die Gabe, die ihm von dem Darbringer ganz vor den Altar geführt werden muss und die er erst darauf zum grössten Teil seinen Gästen abtritt; diese essen also gewissermassen an Gottes Tisch und müssen sich dazu vorbereiten, heiligen[2]). Auch bei uns höchst unpassend

[1]) שָׁלַם = an einander schliessen, zusammenpassen, sich vertragen. Vgl. arabisch لَمَّ.

[2]) Um vor Jahve zu treten, putzt man sich mit Kleidern und Schmuck Exod. 3, 22. 11, 2f. 12, 35f. Hos. 2, 15. Ezech. 16, 13, heiligt sich 1. Sam.

scheinenden Gelegenheiten fehlt doch das Mahl nicht Jud. 20, 26. 21, 4. 1. Sam. 13, 9—12. Dass es nicht immer ganz säuberlich dabei herging, lässt sich von vornherein annehmen und wird durch Jes. 28, 8 sogar in Beziehung auf den Tempel von Jerusalem bezeugt: alle Tische sind voll unflätigen Gespeies, kaum Platz! Daher war auch Eli's Verdacht gegen Hanna naheliegend und nicht so entrüstend, wie er uns vorkommt.

Wie verschieden von diesem Bilde ist die Vorstellung, welche der Priestercodex erweckt! Dass zu jedem Opfer ein Mahl gehört, merkt man hier nicht, das Essen vor Jahve, noch im Deuteronomium schlechthin der Ausdruck für Opfern, kommt nirgend vor und ist jedenfalls kein Stück des Gottesdienstes. Schlachtung und Opfer fällt nicht mehr zusammen, das Dankopfer, wovon die Brust und die rechte Keule zu weihen sind, ist etwas anderes als das alte einfache Zebah. Aber grade darum hat es seine frühere breite Bedeutung eingebüsst. Der Mizbéah, d. h. der Ort wo die Zebahim darzubringen sind, hat sich in einem Mizbah ha-ola verwandelt. Das Brandopfer ist total selbständig und unabhängig geworden und tritt durchaus in den Vordergrund; die nicht mit einem Mahl verbundenen Opfer überhaupt dominiren so sehr, dass bekanntlich Theophrast (bei Porphyrius de abstin. 2, 26) behaupten konnte, andere gäbe es gar nicht bei den Juden, die sich auf diese Weise von den übrigen Völkern unterschieden. Wo ehedem ein Dankopfer, das man vor Jahve verzehrte, wir können deutlicher sagen ein Mahlopfer vorgeschrieben war, hat der Priestercodex, wie wir später sehen werden, einfache Abgaben an die Priester daraus gemacht, z. B. bei den Erstgeburten und Erstlingen. Nur darin gibt auch er noch der alten Sitte ein unwillkürliches Zeugnis, dass er die Namen Thoda Neder und Nedaba, von denen namentlich die beiden letzteren notwendig einen ganz allgemeinen Sinn haben müssen Lev. 22, 18 (Ezech. 46, 12), ausschliesslich auf das Dank-

16, 5 (Num. 11, 18) und wird geheiligt 1. Sam. 16, 5. Exod. 19, 10. 14. Das Opfermahl gilt als Kodesch, denn nicht bloss die Priester essen Kodesch, sondern alle Geheiligten 1. Sam. 21, 5 f. Über den Sinn der Heiligung gibt 1. Sam. 21, 5. 2. Sam. 11, 2 Aufschluss. Vgl. לא לפניו חנף יבא Iob. 13, 16. Lev. 7, 20 und Matth. 22, 11—13. — Jahve ladet die Heere der Völker zu seinem Opfer ein, zu welchem er irgend ein anderes Volk ihnen preisgibt, und nennt die Meder, denen er Babel darbietet, seine Geheiligten d. h. seine Gäste. Sophon. 1, 7 f. Jer. 46, 10. Ezech. 39, 17. Jes. 13, 3.

opfer bezieht, wie denn auch Milluim und Pesah nur Abarten desselben sind.

4. Was das Dankopfer verloren hat, ist dem Sünd- und Schuldopfer zugewachsen; das freiwillige Privatopfer, welches der Darbringer in fröhlicher Gesellschaft an heiliger Stätte verzehrte, ist dem notwendigen gewichen, von dem er nichts bekömmt und das überhaupt den Character des heiligen Mahles ganz abgestreift hat. Das Brandopfer ist doch noch ein Mahl, wenn auch nur ein einseitiges für Gott; beim Sündopfer aber wird Alles fern gehalten, was an ein Mahl erinnern könnte, z. B. die Zutaten Mehl und Wein, Öl und Salz; vom Fleisch gelangt nichts auf den Altar, sondern es fällt als Busse ganz an den Priester. Von dieser für den Priestercodex so überaus wichtigen Opferart findet sich nun vor Ezechiel im übrigen Alten Testament keine Spur, weder beim Jehovisten und Deuteronomiker, noch in den geschichtlichen und prophetischen Büchern[1]). Ola und Zebah ist die Zusammenfassung der tierischen, Ola und Minha oder Zebah und Minha die Zusammenfassung aller Opfer, nirgends kommt eine eigene Opferart für die Sühne vor, vgl. vielmehr 1. Sam. 3, 14. Allerdings sagt Hosea 4, 8: „die Sünde meines Volkes essen sie und nach seiner Verschuldung sind sie gierig" — aber das Verständnis, als ob hier den Priestern vorgeworfen werde, sie veranlassen das Volk zunächst selber zur Veruntreuung der heiligen Abgaben, um diese hinterher mit dem Zins der Sünd- und Schuldopfer wieder einzuheimsen, ist doch allzu fein wo nicht allzu plump[2]). Mit grösserem Rechte wird man die fünf goldenen Mäuse und die fünf goldenen Pestbeulen, mit denen die Philister die geraubte Lade zurückerstatten und die 1. Sam. 6, 3. 4. 8 als Ascham bezeichnet werden, namentlich aber die Schuld- und Sündgelder, die nach 2. Reg. 14, 17 den jerusalemischen Priestern zufielen, mit dem gleichnamigen Schuld- und Sündopfer des Pentateuchs zusammenstellen. Nur sind eben, auch an der zweiten Stelle, Ascham und Hattath keine Opfer, sondern, dem ursprünglichen Wortsinn entsprechender, einfache

[1]) Wie verschieden ist Deut. 21, 1—9, wie fern liegt hier überhaupt der Opfergedanke!

[2]) Vgl. oben S. 60. Die Sünde und die Verschuldung ist der Opferdienst überhaupt wie er vom Volke getrieben wird 8, 11. Amos 4, 4. Was enthielte übrigens nach dem Pentateuch der erste Satz für einen Vorwurf? und der zweite redet von עונם und nicht von אשמם.

Bussen und zwar Geldbussen. Umgekehrt hat dahingegen die Mich. 6, 7 gemeinte Hattath, die mit יֶלֶד parallel steht, nichts mit einer Priesterabgabe zu schaffen, sondern bedeutet einfach die Schuld, die eventuell ein Anderer auf sich nimmt. Selbst Jes. 53, 10 in einer allerdings späten Stelle muss Ascham nicht in dem technischen Sinne der Cultusgesetzgebung genommen werden, sondern einfach wie bei Micha als Schuld, die von dem Unschuldigen für die Schuldigen getragen wird. Mit Fug und Recht ist Gramberg zur Erklärung dieser Prophetenstelle auf die Erzählung 2. Sam. 21, 1 – 14 zurückgegangen. „Auf Saul und seinem Hause liegt eine Blutschuld, weil er die Gibeoniten getödtet hat" — wird dem David als Grund einer dreijährigen Hungersnot mitgeteilt. Von ihm befragt, womit er sühnen solle, antworten die Gibeoniten: „es handelt sich uns gegen Saul und sein Haus nicht um Silber und Gold; man gebe uns aber sieben Mann von seiner Familie, dass wir sie dem Jahve aufhängen in Gibea Sauls auf dem Berge Jahve's". Das geschah, und sie hingen sie auf vor Jahve alle sieben.

Ascham und Hattath als Opfer finden sich zuerst bei Ezechiel und scheinen nicht lange Zeit vor ihm an die Stelle der früheren Geldbussen 2. Reg. 12, 17, die vielleicht schon immer auch in gleichwertigen Naturalabgaben geleistet werden konnten, getreten zu sein; wol im siebten Jahrhundert, welches für das Mysterium der Sühne und des Blutvergiessens sehr empfänglich und in der Einführung neuer Cultusgbräuche recht fruchtbar gewesen zu sein scheint[1]). Ihren Ursprung aus den Bussen und Wrogen sieht man auch den Sünd- und Schuldopfern des Pentateuchs noch an; es sind keine Gaben an Gott, nicht einmal symbolische, sondern Strafabgaben an die Priester, zum Teil von bestimmtem Taxwerte Lev. 5, 15. Mit dem Opfer haben sie, abgesehen von dem mechanischen Verbrennen des Fettes, nur das Blutvergiessen gemein, ein ursprünglich secundäres Moment, welches hier dann zur Hauptsache geworden ist. Auch das beweist wiederum für unsere Thesis. Der Ritus des einfachen Opfers hat drei Akte: 1) die Vorführung des lebenden Tieres vor Jahve und die Hand-

[1]) Man erwäge das Grassiren des Kinderopfers grade in dieser Zeit, die Einführung des Weihrauchs, die neuen Moden, die der König Manasse aufbrachte und von denen gewiss manches haften blieb, was der Zeitstimmung entsprach und mit dem Jahvedienst vereinbar war oder gar dessen Würde und Ernst zu erhöhen schien.

auflegung als Zeichen der manumissio von Seiten des Darbringers, 2) die Schlachtung und die Ausschüttung des Blutes an den Altar, 3) die wirkliche oder scheinbare Uebergabe der Opferstücke an die Gottheit und das Mahl der Menschen. Beim Brandopfer fällt im dritten Akt das Mahl der Menschen fort, im zweiten tritt die Schlachtung als bedeutungsvoll und heilig hervor, da sie, wie stets ausdrücklich bemerkt wird, vor Jahve zu geschehen hat, an der Nordseite des Altars. Beim Sünd- und Schuldopfer verschwindet der dritte Akt völlig und die ganze Bedeutung der Handlung fällt dadurch auf die Schlachtung, die natürlich ebenfalls vor dem Altare stattfindet, und auf die Blutsprengung, die sich hier in besonderer Weise ausgebildet hat. Man sieht, wie die Veränderung der Gabe und des Mahles zur blutigen Sühne sich steigert und in dieser letzten Opferart gipfelt.

Die Neuheit derselben scheint sich sogar innerhalb des Priestercodex selber durch ein gewisses Schwanken zu verraten. In dem darin recipirten Corpus Lev. 17—26 werden noch die Opfer insgesammt unter der Zweiteilung זבח und עלה begriffen 17, 8. 22, 18. 21; andere gibt es nicht. Zwar kommt 19, 21 f. das Ascham vor, aber anerkanntermassen in einem Zusatz der Bearbeitung; dagegen wird dasselbe 22, 14 nicht gefordert [1]), wo es nach Lev. 5 und Num. 5 hätte geschehen müssen. Und auch abgesehen von Lev. 17—26 herrscht in diesem Punkt zwischen dem Kern des Priestercodex und den Novellen keine Übereinstimmung. Einmal besteht eine Differenz hinsichtlich des Ritus des feierlichsten Sündopfers zwischen Exod. 29. Lev. 9 auf der einen und Lev. 4 auf der anderen Seite, worüber man die Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 409 vergleiche. Sodann aber, was wichtiger ist, kommt das Schuldopfer nie in den primären, sondern nur in den secundären Stücken vor, Lev. 4—7. K. 14. Num. 5, 7. 8. 6, 1. 18, 9. Auch in den letzteren ist übrigens der Unterschied zwischen Ascham und Hattath nicht sehr deutlich und nur die Absicht klar, einen solchen zu machen — vielleicht weil er in der alten Praxis zwischen כסף חטאות und כסף אשם, und bei Ezechiel zwischen חטאת und אשם wirklich vorhanden gewesen war [2]).

[1]) Genauer muss man vielleicht sagen, dass hier das Ascham, bei Zurückerstattung widerrechtlichen Besitzes, einfach das Aufgeld von einem Fünfteil des Wertes ist, und nicht das Widderopfer, welches Lev. 5 obendrein gefordert wird. Auch Num. 5 wird eben dies Fünfteil Ascham genannt.

[2]) Die drei Stücke Lev. 4, 1—35 (Hattath), 5, 1—13 (Hattath-Ascham), 5, 14

III.

Die Krisis in der Geschichte des Opferwesens ist die Reformation Josia's, ihre Consequenzen sind es, die im Priestercodex zur Reife gediehen sind. Grade bei den charakteristischen Differenzen des Opfergesetzes von der alten Opferpraxis lässt sich's verspüren, dass sie, wenn auch nicht alle direct durch die Centralisation des Cultus verursacht, doch beinah alle irgendwie damit zusammenhängen.

In der alten Zeit erzeugte sich der Gottesdienst aus dem Leben und war aufs engste damit verwachsen. Das Opfer Jahve's war ein Mahl der Menschen, bezeichnend für das Fehlen des Gegensatzes von geistlichem Ernst und weltlicher Fröhlichkeit. Ein Mahl bedingt einen abgeschlossenen Kreis von Gästen: so verband das Opfer die Angehörigen der Familie, die Glieder der Corporation, die Genossen des Heeres und jedweder dauernden oder vorübergehenden Vereinigung. Es sind irdische Beziehungen, denen dadurch die Weihe gegeben wird; ihnen entsprechen natürliche Anlässe der Feier, wie sie das bunte Leben bietet. Von Jahr zu Jahr kehrte die Obstlese, die Kornernte, die Schafschur wieder und vereinigte die Hausgenossen, vor Jahve zu essen und zu trinken; daneben fehlte es nicht an weniger regelmässigen Vorkommnissen, die in wechselnden Kreisen

bis 26 (Ascham) siud von Haus aus nicht coordinirte Teile eines Ganzen, sondern selbständige Aufsätze aus der selben Schule. Denn 5, 1—13 ist keine Fortsetzung oder Nachtrag zu 4, 27—35, sondern eine völlig unabhängige Darstellung der selben Materie, mit erheblichen Unterschieden der Form. An die Stelle der allgemeinen Systematik des K. 4 tritt hier der einzelne bestimmte Fall und seine Analogie, der Ritus wird weniger genau angegeben, die hierarchische Rangordnung kommt bei dem Vergehen nicht in Betracht. Auch wechseln in diesem Stück Ascham und Hattath mit einander in gleicher Bedeutung. In dem dritten Stück wird für den selben Fall ein Widder als Ascham gefordert 5, 17—19, für den im ersten ein Bock resp. eine Ziege als Hattath vorgeschrieben ist 4, 22. 27. Mit dem mittleren hat das dritte Stück zwar formell grössere Ähnlichkeit, aber als wahre Ergänzung desselben lässt es sich schon deshalb nicht ansehen, weil jenes nicht zwischen Hattath und Ascham unterscheidet. — Wenn man sich nach Lev. 5, 13—16. 20—26 richtet und v. 17—19 nicht in Betracht zieht, so tritt das Ascham nur ein bei freiwilliger Erstattung widerrechtlich zurückbehaltenen oder angeeigneten Besitzes, namentlich der heiligen Abgaben. Die Sachen müssen dem Eigentümer mit einem Aufgelde von einem Fünfteil ihres Wertes erstattet werden, als Ascham kommt ein Widder dazu, der ans Heiligtum fällt. In Num. 5, 5—10 ist die Sache zwar ebenso, aber der Sprachgebrauch anders, denn hier wird das zurückerstattete Eigentum Ascham genannt und der Widder heisst אֵיל הַכִּפֻּרִים, Vgl. Lev. 22, 14.

gefeiert wurden. Kein Kriegszug, der nicht auf diese Weise eingeleitet, keine Verabredung, die nicht dadurch perfekt wurde, kein irgend wichtiges Unternehmen ohne Opfer: selbst da wo es Vorwand ist, gehört es zur Sache.[1]) Wenn ein angesehener Gast kommt, so schlachtet man ihm ein Kalb — nicht ohne der Gottheit Blut und Fett darzubringen. Der dem Leben entnommene Anlass ist also von der heiligen Handlung unabtrennbar nnd giebt ihr erst Inhalt und Charakter; ein der Situation entsprechender Zweck steckt immer dahinter. Daher auch das Gebet nicht fehlen darf. Das Verbum העתיר „räuchern" (Fett und Minha) bedeutet schlechthin flehen, umgekehrt בקש את יהוה „den Jahve suchen" faktisch nicht selten opfern. Zur Unterstützung der Bitte oder Frage, zur Bezeugung des Dankes dient die Gabe, das Gebet gehört als Interpretation dazu. Dies erhellt freilich mehr gelegentlich, als dass es ausdrücklich gesagt würde Hos. 5, 6. Jes. 1, 15. Jerem. 14, 12. 1. Reg. 8, 27 ff. Prov. 15, 8; nur für die Darbringung der Festgabe haben wir in Deut. 26, 3 ff. das Muster eines Gratias; bei der einfachen Schlachtung wird ein Segen gesprochen 1. Sam. 9, 13. Es versteht sich, dass das Gebet weiter nichts ist als der Ausdruck der Stimmung des Anlasses und ebenso mannigfach variirt wie dieser. Hervorgegangen aus den Antrieben und gerichtet auf die Zwecke des Lebens spiegeln somit die Opfer dessen bunte Mannigfaltigkeit in sich ab. Unsere Hochzeiten Taufen Leichenschmäuse auf der einen, alle Arten von Zweckessen auf der anderen Seite würden sich noch am ersten zur Vergleichung herbeiziehen lassen, wenn nicht auch hier der Zwist zwischen Geistlich und Weltlich die Naivetät störte. Der Gottesdienst war im hebräischen Altertum Natur, er war die Blüte des Lebens und dessen Höhen und Tiefen zu verklären war sein einziger Sinn.

Durch das Gesetz, welches alle Opferstätten mit Einer Ausnahme aufhob, wurde diese Verbindung durchschnitten. Das Deuteronomium beabsichtigt zwar eine solche Wirkung nicht. Im merkürdigen Gegensatz zum Priestercodex ist hier noch das Essen und sich Freuen vor Jahve die stehende Bezeichnung des Opferns: die Meinung ist, es handle sich bei der Zusammenlegung des Cultus nach Jerusalem bloss um einen Ortswechsel,

[1]) Z. B. 1. Sam. 16, 1 ff. 1. Reg. 1, 9 ff. Eingeweideschau kommt nicht vor; die heilige Verbündung ist die Hauptsache.

der das Wesen der Sache unverändert lasse. Aber das war ein Irrtum[1]). Es war ein ander Ding, ob man die Feier der Weinlese in den heimischen Bergen oder in Jerusalem beging, ob man einen sich zufällig darbietenden Anlass zu einem Opfermahl an Ort und Stelle benutzen konnte oder vorher erst eine Reise unternehmen musste. Und es war auch etwas anderes, ob man bei sich zu Hause vor Jahve erschien oder an der allgemeinen Stätte unter der grossen Gemeinde verschwand. Wie das Leben im Lokal wurzelt, so wurzelte auch der alte Cultus im Lokal; durch die Verpflanzung aus seinem ursprünglichen Boden ward er seiner natürlichen Nahrungssäfte beraubt. Es musste eine Scheidung zwischen ihm und dem Leben eintreten, eine Scheidung, welche das Deuteronomium selber vorbereitet hatte durch die Erlaubnis der profanen Schlachtung. Man lebte in Hebron, man opferte in Jerusalem, Leben und Gottesdienst fielen auseinander. Die Folgen, die im Gesetz des Deuteronomiums schlummern, haben sich im Priestercodex entwickelt.

Von daher rührt es, dass das Mahlopfer, ehedem bei weitem die Hauptsache, jetzt gänzlich zurücktrat. Fleisch essen konnte man zu Hause, in Jerusalem war das Geschäft der Gottesdienst. Man bevorzugte also solche Opfer, bei denen der gottesdienstliche Charakter abstract, d. h. möglichst rein und ohne natürliche Beimischung hervortrat, von denen Gott Alles und der Mensch nichts hatte: Brand- Sünd- und Schuldopfer.

War früher das Opfer gefärbt durch die Qualität seines Anlasses, so hatte es jetzt wesentlich einen und denselben Zweck: Mittel des Cultus zu sein. Der warme Pulsschlag des Lebens zitterte nicht mehr beseelend darin nach, es war nicht mehr die Blüte und Frucht von all dessen Trieben, es hatte seinen Sinn für sich selber. Es symbolisirte den Gottesdienst: damit gut. Die Seele (das Gebet?) war entwichen, die Schale geblieben, und auf deren Ausbildung ward nun alle Kraft verwandt. Die Mannigfaltigkeit der Riten trat an die Stelle der individualisirenden Anlässe; die Technik ward Hauptsache, die fabrikmässige Ausführung nach den Regeln der Kunst.

Der Cultus war ehedem spontan, jetzt wird er Statut. Die Befriedigung, die er gewährt, liegt eigentlich ausser ihm, in dem

[1]) Evangel. Kirchenzeitung 1877 S. 12.

moralischen Vergnügen der Gewissenhaftigkeit, mit der man die ritualen Gebote erfüllt, die Gott nun einmal seinem Volke befohlen hat. Es ist zwar das freiwillige Opfer nicht verboten, aber eigentlicher Wert wird nur den vorgeschriebenen beigelegt und diese überwiegen durchaus. Und auch beim freiwilligen Opfer muss sich Alles streng in die Grenzen der Satzung fügen: hätte jemand im Drang seines Herzens bei einem Zebah Schelamim mehr Fleischstücke dargebracht als der Ritus forderte — es wäre ihm übel bekommen.

Sonst stiftete das Mahlopfer eine besondere Beziehung zwischen der Gottheit und einer geschlossenen Gesellschaft von Gästen; die natürliche Opfergesellschaft war die Familie oder das Geschlecht 1. Sam. 1, 1 ff. 16, 1 ff. 20, 6. Jetzt verlieren sich die kleinen Sakralgemeinschaften, die concreten Kreise des Lebens verschwinden in dem Schatten der universalen Gemeinde (עדה, קהל). Der Begriff derselben ist dem hebräischen Altertum fremd, durchdringt aber den Priestercodex von vorn bis hinten. Wie der Gottesdienst selber, so wurde auch sein Subject abstract, eine geistliche Grösse, die durch nichts anderes als eben durch den Gottesdienst zusammengehalten wurde. Da nun die Teilnahme der Gemeinde „der Söhne Israels" am Opfer doch eigentlich immer nur eine ideale war, so trug auch dies dazu bei, dass die heilige Handlung wesentlich durch sich selbst perfect ward, dadurch dass sie der Priester verrichtete, wenn auch niemand dabei war. Daher dann später die Notwendigkeit einer besonderen Opferdeputation, der Ansche Maamad. Wie endlich alles dies zusammenhängt mit der judaistischen Fernrückung Gottes vom Menschen, ist klar.

Zwei Einzelheiten verdienen hier noch besonders hervorgehoben zu werden. Das wichtigste Opfer ist im Priestercodex das Brandopfer, d. h. tatsächlich das Thamid, das holocaustum iuge, bestehend in zwei jährigen Lämmern, die täglich auf dem „Brandopferaltare" verbrannt werden, eins des Morgens und eins des Abends. Die Sitte, täglich zu bestimmter Zeit ein festes Opfer zu bringen, bestand zwar, in einfacherer Form[1]), schon

[1]) Kuenen, Godsdienst v. I. II, 271. Nach 2. Reg. 16, 15 ward zu Ahaz' Zeit im Tempel von Jerusalem täglich eine עלה zu Morgen und eine מנחה zu Abend geopfert. Auch Ezechiel redet 46, 13—15 nur von der Morgenola. Vgl. noch Esdr. 9, 4. Neh. 10, 33. Im Priestercodex ist die Abendminha zu einer zweiten Ola gesteigert; daneben hat sie sich aber doch in

im vorexilischen Altertum, aber daneben nahmen damals die freien Privatopfer doch eine viel wichtigere Stellung und einen weit grösseren Raum ein. Im Gesetz ist das Thamid faktisch das Grundelement des Gottesdienstes, denn auch die Sabbath- und Festopfer sind nur eine numerische Steigerung desselben; vgl. Num. 28 f. Wenn es daher im Buche Daniel heisst das Thamid ward abgeschafft, so ist damit gesagt der Cultus ward abgeschafft 8, 11—13. 11, 31. 12, 11. Nun aber bedeutet das Dominiren des täglichen, sabbathlichen, und festlichen Thamid, dass der Opferdienst eine ganz feste Form angenommen hatte, die von jedem besonderen Motiv und von jeder Spontaneität unabhängig war, und ferner (was nahe damit zusammenhängt), dass er von Gemeinde wegen geschah, Gemeinde in dem technischen Sinne des Gesetzes genommen. Daher die Notwendigkeit der allgemeinen Tempelsteuer, deren Vorbild in dem halben Sekel als Kopfsteuer für den Gottesdienst der Stiftshütte Exod. 30, 11 ff. gegeben ist[1]). Vor dem Exil bezahlten die jüdischen Könige das regelmässige Opfer, noch bei Ezechiel trägt der Monarch die Kosten nicht allein des Sabbath- und Festopfers 45, 17 ff., sondern auch des Thamid 46, 13—15[2]). Es ist auch ein Zeichen der Zeit, dass nach Exod. 30 die Aboda direct aus der Kopfsteuer der Gemeinde bestritten wird, und es erklärt sich nur daraus, dass es keinen König mehr gab. So sehr ward im Judentum das Opfer Sache der Gesammtheit, dass das freiwillige Korban des Einzelnen sich in eine Geldabgabe verwandelte, als Beitrag zu den Kosten des allgemeinen Gottesdienstes. Marc. 7, 11. 12, 42 f. Matth. 27, 6.

Der zweite Punkt betrifft Folgendes. In dem Masse wie

der täglichen Minha des Hohenpriesters erhalten und auch auf den Morgen ausgedehnt Lev. 6, 12—16. — Die tägliche Minha scheint älter zu sein als die tägliche Ola. Denn während es nahe lag, der Gottheit regelmässig ein Mahl zu bereiten, waren die Kosten einer täglichen Ola für eine einfache Opferstätte zu gross, und es entsprach auch nicht der menschlichen Sitte, alle Tage Fleisch zu essen. Die Darbringung der täglichen Minha wird schon 1. Reg. 18, 29. 36 als Zeitbestimmung für den Nachmittag angewandt, und diese Bezeichnung pflanzt sich fort bis in die späteste Zeit, während nie das Thamid d. h. die Ola zu gleichem Zweck benutzt wird. Die älteste Sitte war aber wol auch die tägliche Minha nicht, sondern die Schaubrote, die dem selben Zwecke dienten, aber nicht alle Tage frisch aufgelegt wurden.

[1]) Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 418. Haneberg, Alterthümer 2. Aufl. S. 577.

[2]) Vgl. die LXX. Der masorethische Text hat die auf den Fürsten bezügliche dritte Person in die zweite corrigirt, als Anrede an den Priester, die aber im Ezechiel gänzlich unmöglich ist.

die speziellen Anlässe und Zwecke der Opfer wegfallen, tritt ein gleicher allgemeiner Anlass hervor, die Sünde, und ein gleicher allgemeiner Zweck, die Sühne. Im Priestercodex ist bei allen Tieropfern das eigentliche Mysterium die Sühne durch das Blut (kapper); am reinsten ausgebildet erscheint dieselbe bei den Sünd- und Schuldopfern, welche ebensowol für den Einzelnen, als für die Gemeinde und für ihr Haupt dargebracht werden. In dem grossen Versöhnungstage gipfelt in gewisser Hinsicht der ganze Gottes- und Opferdienst, dem, bei aller Verschiedenheit der Riten, eine obligate Beziehung auf die Sünde gemeinsam ist. Von dieser Correlation lassen nun die alten Opfer wenig merken. Wol suchte man ehedem durch reiche Gaben auf die zweifelhafte oder drohende Stimmung der Gottheit einzuwirken und ihr Angesicht zu glätten, aber die Gabe hatte dann naturgemäss den Character des tastenden Versuchs Mich. 6, 6. Der Gedanke lag fern, dass eine bestimmte Schuld durch ein vorgeschriebenes Opfer gesühnt werden müsse und könne. Wenn im Gesetz zwischen solchen Sünden, die durch ein Opfer gedeckt werden, und solchen, die unnachsichtlich den Zorn nach sich ziehen, unterschieden wird, so ist diese Unterscheidung absolut nicht antik; für das hebräische Altertum war der Zorn Gottes etwas völlig Unberechenbares, man kannte nie seine Ursachen, geschweige dass man im voraus die Sünden hätte angeben können, die ihn erregen und nicht erregen[1]). Im Allgemeinen fand eine obligate Beziehung der Opfer zur Sünde durchaus nicht statt. Sie waren durchweg fröhlicher Natur, ein sich Freuen vor Jahve, bei Sang und Klang, unter Pauken Flöten und Seitenspiel Hos. 9, 1 ff. Amos 5, 23. 8, 3. Jes. 30, 32. Kein grösserer Gegensatz hiezu, als der monotone Ernst des s. g. mosaischen Cultus. Νόμος παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.

In dieser Weise zeigt sich im Priestercodex die mit der Centralisirung gleichlaufende Vergeistlichung des Gottesdienstes. Er erhält so zu sagen einen abstract gottesdienstlichen Charakter,

[1]) Wenn sich der Zorn nach den Regeln „des Bundes" richtet, so ist der ursprüngliche Begriff vollständig alterirt: der spottet der Abmachung. Grade dass man sich auf keine Weise davor in Acht nehmen und nichts dagegen machen konnte, gab der Sache ihr unheimliches Grauen. — Unter dem Druck des Zornes Jahve's unterliess man nicht nur das Opfern, sondern vermied es sogar seinen Namen zu nennen, um seine Aufmerksamkeit nicht auf sich zu lenken. Hos. 3, 4. 9, 4. Amos 6, 10.

er scheidet sich zunächst vom Leben und absorbirt es sodann, indem er das eigentliche Geschäft desselben wird. Das ist für die Zukunft von folgenschwerer Bedeutung geworden. Die mosaische Gemeinde ist die Mutter der christlichen Kirche; die Juden sinds, die den Begriff geschaffen haben.

In der alten Zeit ist der Cultus dem grünen Baume zu vergleichen, der aus dem Boden wächst wie er will und kann, hinterher ist er zurecht gehauenes Holz, das mit Cirkel und Winkelmass immer künstlicher ausgestaltet wird. Ersichtlich hängt mit dem qualitativen Gegensatz, der so eben entwickelt worden, der formale von Brauch und Gesetz, von dem wir zu Anfang ausgegangen sind, enge zusammen. Zwischen dem naturaliter ea quae legis sunt facere und dem secundum legem agere besteht doch ein mehr als äusserlicher Unterschied. Wenn wir am Ende des ersten Abschnittes das unabhängige Nebeneinander der alten Praxis und des Gesetzes Mosis grade auf diesem Gebiet unwahrscheinlich gefunden haben, so steigert sich die Unwahrscheinlichkeit dadurch, dass das letztere mit einem ganz anderen Geiste erfüllt ist, der nur als Zeitgeist aufgefasst werden kann. Es ist nicht die Luft des alten Reichs, sondern der Gemeinde des zweiten Tempels, in der der Priestercodex atmet. Damit stimmt, dass seine Opferordnug in ihrem positiven Inhalt vom Altertum ebenso vollständig ignorirt, als von der nachexilischen Zeit genau befolgt wird.

Drittes Kapitel.

Die Feste.

Die Feste gehören genau genommen noch in's vorige Kapitel, denn sie sind ursprünglich nichts als regelmässige Opferanlässe. Die Ergebnisse der vorhergehenden Untersuchung wiederholen sich denn auch hier, aber mit einer so präcisen Deutlichkeit, dass es sich lohnt, diesen Punkt für sich in's Auge zu fassen. Zunächst und hauptsächlich wird uns die Geschichte der

solaren Feste in Anspruch nehmen, d. h. derjenigen, die sich nach den Jahreszeiten richten.

I.

1. In dem jehovistisch-deuteronomischen Teile des Pentateuchs herrscht ein Turnus von drei grossen Festen, die allein mit dem eigentlichen Namen Hag bezeichnet werden. „Dreimal sollst du mir Fest feiern im Jahr, dreimal im Jahr sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahve, dem Gotte Israels, erscheinen" Exod. 23, 14. 34, 23. (23, 17). Deut. 16, 16. „Das Fest der ungesäuerten Brode (Massoth) sollst du feiern, sieben Tage Mazzen essen, wie ich dir befohlen habe, zur Zeit des Monats Abib, denn da bist du ausgezogen aus Ägypten, und nicht erscheint man vor mir mit leeren Händen; und das Fest des Schneidens (Kasir) der Erstlinge deiner Erzeugnisse, die du säest auf dem Felde; und das Fest der Lese (Asiph) am Ausgange des Jahres, beim Einherbsten deiner Erzeugnisse vom Felde." So verordnet das Bundesbuch Exod. 23, 15. 16. Ähnlich das Zweitafelgesetz Exod. 34, 18 ff.: „Das Fest der ungesäuerten Brote (Massoth) sollst du feiern, sieben Tage Mazzen essen, wie ich dir befohlen habe, zur Zeit des Monats Abib, denn im Monat Abib bist du ausgezogen aus Ägypten. Aller erste Wurf ist mein, alles männliche Vieh, der erste Wurf von Rind und Schaf; den ersten Wurf vom Esel sollst du lösen mit einem Schafe oder sonst ihm das Genick brechen, alle Erstgeburt deiner Söhne sollst du lösen, und nicht erscheint man vor mir mit leeren Händen. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tage ruhen, auch in der Saat- und Erntezeit sollst du ruhen. Und das Wochenfest (Schabuoth) sollst du dir halten, der Erstlinge des Weizenschnittes, und das Fest der Lese (Asiph) beim Jahreswechsel." Ausführlicher dagegen und von einer etwas anderen Art sind die Bestimmungen im 16. Kap. des Deuteronomiums. „Achte auf den Monat Abib und halte das Passah dem Jahve deinem Gott, denn im Monat Abib hat dich Jahve dein Gott aus Ägypten geführt bei der Nacht; und opfere als Passah dem Jahve deinem Gott Kleinvieh und Rinder, an dem Orte, den Jahve erwählen wird zur Wohnung seines Namens. Du sollst nichts Gesäuertes dabei essen, sieben Tage sollst du dabei Mazzen essen, Brod des Elends, denn in ängstlicher Eile bist du aus Ägyptenland gezogen,

damit du des Tages deines Auszugs aus Ägyptenland all dein Lebetag gedenkest. Es soll sieben Tage in deinem ganzen Lande kein Sauerteig zu sehen sein, und von dem Fleische, welches du am Abend am ersten Tage opferst, soll über Nacht kein Rest bleiben bis zum andern Morgen. Du darfst das Passah nicht in einem beliebigen deiner Tore, die Jahve dein Gott dir gibt, opfern, sondern an dem Orte, den Jahve dein Gott zum Wohnsitz seines Namens erwählen wird, sollst du das Passah opfern am Abend nach Sonnenuntergang, zur Zeit deines Auszugs aus Ägypten, und sollst es kochen und essen an dem Orte, den Jahve dein Gott erwählen wird, und am andern Morgen wieder heim gehen. Sechs Tage sollst du Mazzen essen und am siebten Tage ist die Schlussfeier für Jahve deinen Gott, da sollst du keine Arbeit tun v. 1—8. Sieben Wochen von da sollst du dir abzählen, von dem Anhieb der Sichel in die Saat sollst du anfangen sieben Wochen zu zählen und dann das Wochenfest (Schabuoth) dem Jahve deinem Gott halten, auf Grund freiwilliger Gaben deiner Hand, in dem Masse wie dich Jahve dein Gott segnet; und sollst dich freuen vor Jahve deinem Gott, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und der Levit in deinen Toren und der Fremdling und die Waise und die Witwe in deiner Mitte, an dem Orte, den Jahve dein Gott zur Wohnung seines Namens erwählen wird. Und denke daran, dass du Knecht gewesen bist in Ägypten, und halte und tue diese Gebote v. 9—12. Das Laubhüttenfest (Sukkoth) sollst du dir halten sieben Tage lang, beim Einherbsten von deiner Tenne und von deiner Kelter, und sollst dich freuen an deinem Feste, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und der Levit und der Fremdling und die Waise und die Witwe in deinen Toren. Sieben Tage sollst du feiern dem Jahve deinem Gott an dem Orte, den Jahve erwählen wird, dafür dass Jahve dein Gott dich segnet in allem Ertrage und in aller Arbeit deiner Hände, und sollst ganz Freude sein. Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer vor Jahve deinem Gott erscheinen, an dem Orte, den er erwählt, am Fest der ungesäuerten Brode, der Wochen, und der Laubhütten (Hag ha-Mssaoth, -Schabuoth, -Sukkoth); und man soll nicht leer vor mir erscheinen, jeder so viel er geben kann, nach dem Masse des Segens, den Jahve dein Gott dir gegeben hat v. 13—17."

Hinsichtlich des Wesens der beiden letzten Feste herrscht hier Übereinstimmung. Die Sukkoth des Deuteronomiums und das Asiph der jehovistischen Gesetzgebung fallen nicht bloss der Zeit nach zusammen, sondern sind in der Tat das selbe Fest, das herbstliche Einheimsen des Weins und Öles von der Kelter, aber auch des ausgedroschenen Korns von der Tenne. Der Name Asiph geht zunächst auf die Trauben- und Olivenlese, und auf diese scheint sich auch der Name Sukkoth zu beziehen, der sich am einfachsten aus der Sitte erklärt, mit Alt und Jung in die Weinberge zu ziehen und dort die Zeit des Herbstens über im Freien zu campiren, unter improvisirtem Zweigdach Jes. 1, 8 (Hos. 12, 10?). Kasir und Schabuoth sind gleichfalls nur verschiedene Namen für die selbe Sache, nemlich für das Fest des Korn- oder genauer des Weizenschnittes, welcher in den Anfang des Sommers fällt. Diese beiden Feste haben also einen rein natürlichen Anlass; dagegen wird das Frühlingsfest, welches immer die Reihe eröffnet, geschichtlich motivirt, und zwar wird ihm der Auszug aus Ägypten zur Grundlage gegeben, in der ausgesprochensten Weise vom Deuteronomium. Aber der Cyklus scheint doch die ursprüngliche Gleichartigkeit seiner Glieder vorauszusetzen und zu fordern. Nun deutet der doppelte Ritus des Passah und der Mazzen auf ein zwiespältiges Wesen dieses Festes. Das eigentliche Hag heisst nicht Hag ha-Pesah[1]), sondern Hag ha-Massoth, nur das letztere wird den beiden anderen Haggim coordinirt; der Name Pesah findet sich überhaupt erst im Deuteronomium, obwol allerdings schon im Zweitafelgesetz das Erstgeburtsopfer mit dem Fest der ungesäuerten Brode zusammengelegt zu werden scheint. Es folgt, dass für die Vergleichung mit Kasir und Asiph nur die Massoth in Betracht kommen können. Über deren eigentliche Bedeutung die Zeitgenossen zu belehren findet die jehovistische Gesetzgebung nicht nötig, dieselbe verrät sich aber im Deuteronomium. Hier ist das Schneidefest in eine bestimmte zeitliche Beziehung zum Massothfeste gesetzt: es soll sieben Wochen später gefeiert werden. Dies ist keine neue Verordnung, sondern auf alter

[1]) Die originale Form des Spruches Exod. 34, 25 ist Exod. 23, 18 (חגי, nicht חג הפסח) erhalten; s. Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 560. Im Deuteronomium heisst es, obschon das פסח mehr hervortritt, dennoch חג המצות 16, 17.

Sitte beruhend, denn der Name Wochenfest findet sich schon Exod. 34. Sieben Wochen nach Ostern Deut. 16, 9 wird aber weiterhin genauer dahin erklärt: sieben Wochen nach dem Anhieb der Sichel in die Saat. Mithin ist das Massothfest der Anhieb der Sichel in die Saat, und es fällt dadurch Licht auf seine feste Beziehung zu Pfingsten. Pfingsten feiert das Ende der Mahd, die mit der Gerste beginnt und mit dem Weizen schliesst, Ostern den Anfang „im Ährenmonat", dazwischen liegt die auf sieben Wochen bemessene Dauer der Kornernte. Dieses ganze tempus clausum ist eine von den beiden Festen eingerahmte grosse Freudenzeit. Weitere Aufklärung gewinnen wir aus Lev. 23, 9—22[1]). Der Ostertermin ist hier wie im Deuteronomium der Anfang des Schneidens, er wird aber genauer bestimmt auf den Tag nach dem ersten Sabbath, der in die Erntezeit fällt, und darnach richtet sich dann auch die Rechnung der Pentekoste. Der eigentümliche Osterritus aber ist die Darbringung einer Gerstengarbe — vorher darf niemand vom neuen Getreide kosten; der entsprechende Pfingstritus die Darbringung gewöhnlicher Weizenbrote. Mit der Gerste beginnt, mit dem Weizen schliesst die Kornernte; zu Anfang wird die Aparche roh als Garbe dargebracht, wie auch die Menschen das frische Gewächs als geröstete Ähren verspeisen Lev. 23, 14. Jos. 5, 11, zu Ende zubereitet als ordentliches Brot. Nun werden auch die Mazzen verständlich. Es sind dies, wie bereits gesagt, nicht eigentlich süsse, sondern in der Eile gebackene Notbrote (1. Sam. 28, 24); sie werden insofern ganz richtig mit der Eile des Auszugs motivirt und als Elendbrot bezeichnet. Zuerst lässt man sich nicht Zeit, das Neue vom Jahre noch lange zu säuern zu kneten und zu backen, sondern man macht daraus geschwind eine Art Aschenkuchen: das sind die richtigen Mazzen. Sie stehen in dem selben Gegensatz zu den Pfingstlaiben, wie die Garbe und die gerösteten Ähren, welche letzteren nach Jos. 5, 11 an ihrer statt gegessen werden dürfen, und sind ursprünglich

[1]) Man könnte dagegen freilich erinnern, dass dies Stück gegenwärtig dem Priestercodex angehört. Aber die Sammlung Lev. 17—26 ist bekanntlich von diesem nur überarbeitet und recipirt, ursprünglich aber ein selbständiges Corpus, welches auf dem Übergange vom Deuteronomium zum Priestercodex steht, bald diesem bald jenem sich nähernd; und die volle Berechtigung Lev. 23, 9—22 in diesem Zusammenhange zu verwerten, folgt daraus, dass die dort beschriebenen Riten nur auf diese Weise Leben und Bedeutung gewinnen. Vgl. Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 431ff.

gewiss nicht bloss die Osterspeise der Menschen, sondern auch Gottes gewesen, so dass die Garbe in die Kategorie der geistigen Verfeinerungen des Opfermaterials gehören würde.

Also ist Ostern die Anfangs- und Pfingsten die Schlussfeier oder, was das selbe sagen will, die Asereth[1]) der siebenwöchentlichen „Freude des Schneidens". Nun hat das Frühlingsfest in dem Cyklus der drei Jahresfeste keine befremdliche Stellung mehr. Aber auffallend bleibt es, dass schon im Exod. 23 und 34, wo die natürliche Bedeutung von Kasir und Asiph auch ohne weitläufig erörtert zu werden so deutlich hervortritt, bei den Massoth die geschichtliche Interpretation wenigstens durchschimmert, trotzdem dies Fest zu den beiden andern in das Verhältnis des Anfangs zur Fortsetzung gesetzt wird. Es scheint, als ob die Rücksichtnahme auf den Auszug aus Ägypten 23, 15 durch spätere Bearbeitung in den ursprünglichen Wortlaut hineingebracht, der völlig identische Spruch 34, 18 aber erst von dorther übertragen und im Zweitafelgesetz sekundär sei[2]).

Aber wie steht es nun mit dem Passah? Was der Name bedeutet, ist nicht klar; wie wir gesehen haben, kommt er erst im Deuteronomium vor, und dort wird auch die Zeit der Feier bestimmt auf den Abend und die Nacht des ersten Massothtages, von Sonnenuntergang an bis an den folgenden Morgen. Der Sache nach läuft das Passah hinaus auf das Erstgeburtsopfer Exod. 34, 18 f. 13, 12 ff. Deut. 15, 19 ff. 16, 1 ff., und an diesem Punkte vornehmlich hängt der historische Charakter des ganzen Festes. Weil Jahve die ägyptische Erstgeburt geschlagen und die hebräische verschont hat, deswegen wird ihm seitdem die letztere geheiligt. So heisst es nicht bloss im Priestercodex,

[1]) Haneberg a. O. S. 656. Im Deut. dauert Pfingsten als Asereth nur einen Tag, während Ostern und Laubhütten eine Woche.

[2]) Die Redensart כאשר צויתיך ist an sich, und weil sie auf c. 13 verweist, deuteronomistisch. Durch die unverhältnismässige Anschwellung der Erläuterungen zum Massothfeste verliert 23, 16 seinen Anschluss. — Ursprünglich sind Exod. 34 und Exod. 23 von einander unabhängig, an gegenseitige Unabhängigkeit von 34, 18 und 23, 15 kann aber nicht gedacht werden, und jedenfalls steht der letztere Vers geschützter als der erstere. So gut wie 23, 17—19 aus dem Zweitafelgesetz ins Bundesbuch verpflanzt sind (a. O. 1876 S. 560), kann auch der umgekehrte Fall eingetreten sein. Das Wochenfest könnte anfangs gemeinsamer Name für Ostern und Pfingsten zusammen gewesen sein, für die wirklich mehrere Wochen dauernde wenn auch nur in ihren Grenzpunkten festlich gefeierte Freudezeit der Ernte. — Über Exod. 13, 3—16 s. das Folgende.

sondern auch Exod. 13, 11 ff. Aber in ihren beiden Quellen kennt die jehovistische Tradition diese Vorstellung nicht. „Lass mein Volk, dass mir's ein Fest feiere in der Wüste, mit Opfern von Rindern und Schafen" — das ist von Anfang an die Forderung an Pharao, und um sich zu diesem von vornherein in's Auge gefassten Zwecke wie sichs gehört zu putzen, borgen die Ausziehenden Feierkleider und Schmuck von den Ägyptern. Weil Pharao nicht zugeben will, dass die Hebräer ihrem Gott die ihm gebührenden Erstlinge des Viehs darbringen, deshalb nimmt Jahve sich selbst mit Gewalt von jenem die Erstgeburt der Menschen. Also gilt nicht der Auszug als Veranlassung des Festes, sondern das Fest als Veranlassung, wenn auch nur als Vorwand, des Auszugs. Wenn nun in Exod. 13 das Verhältnis umgekehrt ist, so gehört das Stück eben nicht den Quellen der jehovistischen Tradition an, sondern der Bearbeitung, und zwar, wie aus anderen Gründen für den ganzen Abschnilt 13, 3—16 gewiss ist, einer deuteronomistischen Bearbeitung [1]). Damit gelangen wir zu dem Ergebnis, dass die geschichtliche Motivirung des Passah erst vom Deuteronomium vollzogen ist, wenn auch vielleicht schon vorher eine gewisse Neigung dazu sich constatiren lässt, ebenso wie bei den Mazzen Exod. 12, 34. Sie ist augenscheinlich veranlasst durch die schon von der älteren Überlieferung angenommene Coincidenz des Frühlingsfestes und des Auszugs aus Ägypten, wobei sich das Verhältnis von Ursache und Wirkung im Laufe der Zeit umkehrte. Der Natur der Dinge entspricht es einzig, die Sitte des israelitischen Erstlingsopfers als Mutter der Erzählung von der Tödtung der ägyptischen Erstgeburt anzusehen; ohne Voraussetzung der Sitte würde die Erzählung unerklärlich und die sonderbare Auswahl, welche die Pest unter den Menschen trifft, völlig unmotivirt sein.

Das Opfer der Erstgeburten — der männlichen, denn die weiblichen wurden wie bei uns aufgezogen — erklärt sich auch ohne geschichtliche Grundlage und zwar auf eine recht simple Weise: es ist der Dank, welcher der Gottheit von den Erzeugnissen der Viehzucht entrichtet wird. Wenn auf die menschliche Erstgeburt ebenfalls Anspruch erhoben wird, so ist das weiter nichts als eine nachträgliche Generalisirung, welche am Ende

[1]) Jahrbb. 1876 S. 543 f.

doch nur auf eine Lösung durch Schlachtvieh und also auf eine Vergrösserung des ursprünglichen Opfers hinausläuft. In Exod. 22, 28. 29 und 34, 19 scheint diese Consequenz noch nicht gezogen, ja noch nicht einmal als möglich geahnt, und in 34, 20 erst nachgetragen zu sein; am ausgesprochensten tritt sie in der spätesten Stelle 13, 12 auf, denn da ist פטר רחם dem פטר שגר entgegesetzt und für das erstere der Ausdruck העביר gebraucht, der für das Kinderopfer zu Jeremia's und Ezechiel's Zeit technisch ist. Die Ansicht von einigen Gelehrten, meistens Streifzüglern auf Alttestamentlichem Gebiete, als sei die Schlachtung der erstgebornen Knäblein ursprünglich grade die Hauptsache beim Passah, verdient kaum Widerlegung. Wie die anderen Feste, so hat auch dieses, abgesehen von der Auffassung des Priestercodex, einen durchaus fröhlichen Charakter Exod. 10, 9. Deut. 16, 7 vgl. Jes. 30, 29. Historisch ist die Hingabe des einzigen oder des wertesten Kindes wol in einigen Beispielen bezeugt, aber stets als freiwillige und ganz exorbitante Tat; die Stelle Hos. 13, 2 beweist nicht das Gegenteil[1]). Eine regelmässige und geforderte Abgabe ist in der alten Zeit das menschliche Erstgeburtsopfer auf keinen Fall gewesen, es finden sich von einem so enormen Blutzoll keine Spuren, desto mehrere von einer grossen Bevorzugung der ältesten Söhne. Erst kurz vor dem Exil kam mit vielen anderen Neuerungen das Kinderverbrennen im grossen Stil auf, das man dann auch mit einer strengen Interpretation der Forderung der Erstgeburten stützte Jer. 7, 31. 19, 5. Ezech. 20, 26. Dazu stimmt es, dass das Gesetz Exod. 13, 3—16 von der Hand des jüngsten Bearbeiters des jehovistischen Geschichtswerks herrührt.

2. „Abel war ein Hirt und Kain war ein Ackersmann. Und einmal, da brachte Kain von der Frucht des Ackers dem Jahve eine Gabe dar, und Abel brachte auch ein Opfer von den Erstgeburten seiner Schafe." Die einfachsten natürlichsten und allgemeinsten Opfer, die Erstlinge von den Erzeugnissen des Acker-

[1]) „Sie machen sich Gussbilder aus ihrem Silber, nach ihrer Phantasie Ölgötzen, zu denen reden sie, opfernde Menschen küssen Kälber". Menschenopfer würde der Prophet schwerlich nur so beiläufig, mehr im Spott als in der Entrüstung, tadeln; er würde das Empörende, Scheussliche der Tat viel mehr hervorheben als das Widersinnige. Also bedeutet זבחי אדם wol: Opfernde aus dem Genus Mensch. Indessen, wenn es auch Menschenschlächter bedeutete, so würde daraus für das regelmässige Kinderopfer doch nichts folgen.

baues und der Viehzucht, deren Anlässe sich regelmässig mit den Jahreszeiten wiederholen — aus denen sind die Feste geworden. Passah entspricht den Erstgeburten Abels des Hirten, die anderen drei den Feldfrüchten Kains des Ackersmannes; abgesehen von diesem Unterschiede ist das Wesen und Fundament aller dieser Feste das gleiche. Ihr Zusammenhang mit den Aparchen der Jahreszeit wird freilich in der jehovistischen und deuteronomischen Gesetzgebung mehr vorausgesetzt als ausgesprochen. Doch heisst es Exod. 23, 17—19. 34, 23—26: „Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahve erscheinen — du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen und das Fett meines Festes nicht bis zum anderen Morgen übrig lassen, das Beste der ersten Feldfrüchte sollst du zum Hause deines Gottes bringen, du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen.“ Man erscheint nicht leer vor Jahve: daraus ergiebt sich die Beziehung, welche zwischen dem vorangestellten allgemeinen Satze und den folgenden speciellen waltet. Unter diesen scheint sich der erste auf das spätere s. g. Passah zu beziehen; er gilt zwar ohne Zweifel von allen Tieropfern, aber faktisch werden solche vom Volke eben vorwiegend zu dem grossen Schlachtefest dargebracht, wenn die Rinder und Schafe geworfen hatten: die Erklärung von meines Festes 23, 18 durch des Passahfestes 34, 25, obwol aus sprachlichen Gründen apokryph, trifft doch die Sache. Die übrigen Sätze beziehen sich dann auf das Ernte- und Lesefest, deren Basirung auf den Ertrag des Feldes ohnehin klar ist. Was das Deuteronomium anbelangt, so wird auch hier einerseits gefordert, man solle die Abgaben von Feldfrüchten und Vieh persönlich in Jerusalem darbringen und dort fröhliche Opfermalzeiten davon veranstalten, andrerseits, man solle dreimal in Jerusalem erscheinen, zu Ostern Pfingsten und Laubhütten, und nicht mit leeren Händen. Das lässt sich nur so vereinigen, dass die Abgaben eben zu den Festen den Stoff lieferten. Ersichtlich fällt im Deut. alles drei zusammen, Opfer, Abgaben, Feste; es ist kaum von anderen Opfern die Rede als von denen, die von den Abgaben veranstaltet werden, um sich vor Jahve am Feste zu freuen; die Abgaben sind eigentlich weiter nichts als die von der Volkssitte vorgeschriebenen, darum festen und festlichen Opfer, von denen allein das Gesetz Veranlassung hat zu han-

deln[1]). Es macht sich von selber so, dass der Dank für den Segen Jahve's gemeinsam dargebracht wird; besonderes Gewicht wird nicht grade darauf gelegt. Namentlich das Erstgeburtsopfer steht gewissermassen noch auf dem Übergange zum Feste. Das Bundesbuch gebietet Exod. 22, 29, das Junge sieben Tage seiner Mutter zu lassen und es am achten dem Jahve zu geben; hier ist somit das grosse Schlachtefest noch unbekannt. Dagegen wird es in der jehovistischen Erzählung des Auszugs und wol auch im Zweitafelgesetz Exod. 34, 19. 25 vorausgesetzt. Da die Erstgeburten der Heerdentiere in den Frühling zu fallen pflegen, so erklärt es sich, dass man die Opferung derselben zusammenzulegen anfing; doch kann die Sitte auch lokal verschieden gewesen sein. Entschiedener haben sich die Ernte-aparchen zu Festen ausgebildet, wie es ja in der Natur der Dinge liegt, dass die Feldfrüchte ihre Zeit regelmässiger innehalten als die Kälber und Lämmer. Indessen ist es auch hier in Exod. 23. 34 noch durchaus nicht zu festen Terminen gekommen, so dass man von einer im strengen Sinn gemeinschaftlichen Feier kaum reden kann und eher von Festzeiten als von Festtagen. Ostern wird im Monat Abib gefeiert, wenn die Saat in Ähren steht (Exod. 9, 31. 32), Pfingsten, wenn der Weizen geschnitten ist, das Herbstfest, wenn die Lese beendet ist: ziemlich weite und variable Bestimmungen. Das Deuteronomium tut einen Schritt zu grösserer Fixirung der Termine und der Fristen, was natürlich mit der Centralisirung des Cultus in Jerusalem aufs engste zusammenhängt. Aber ein Gesammtfestopfer der Gemeinde findet sich auch hier nicht, sondern nur vereinigte Privatopfer der Einzelnen.

Dem entsprechend ist das Mass der Gaben noch so ziemlich dem guten Willen überlassen. Nur die Erstgeburten sind eine bestimmte Forderung. Die im Deuteronomium gestattete Ablösung durch Geld, wofür man in Jerusalem anderes Opfervieh kauft, hat für die frühere Zeit keinen rechten Sinn; doch

[1]) 12, 6f. 11f. 14, 23. 26. 16, 7. 11. 14. In dem Abschnitt 14, 22—16, 17 werden Abgaben und Feste zusammengefasst. In der erste Hälfte 14, 22—15, 18 findet ein stufenmässiger Fortschritt statt von den Leistungen, die innerhalb eines einzelnen Jahres sich wiederholen, zu denen, die alle drei und endlich alle sieben Jahr fällig sind; in der zweiten Hälfte 15, 19—16, 17 wird noch einmal auf die hauptsächlichen, d. h. die jahreszeitlichen Abgaben zurückgegangen und zunächst über die Erstgeburten und das Passahfest, sodann über die beiden anderen Feste gehandelt, denen der Fruchtzehnte entspricht.

mag auch damals der Darbringer sich in einzelnen Fällen die Freiheit des Umtauschs genommen haben, da ja doch seine Gabe, als Mahlopfer, wesentlich ihm selber zu gut kam (Exod. 23, 18. Gen. 4, 4: ומחלביהן). Für die Erstlinge der Feldfrüchte wird im Exodus gar kein Mass vorgeschrieben, das Deuteronomium verlangt den Zehnten von Korn Most und Öl, der aber nicht mathematisch streng zu verstehen ist, da er zu Opfermahlzeiten verwandt, nicht an einen Anderen entrichtet und also auch nicht nachgezählt wird. Und zwar wird der Zehnte, wie aus Deut. 26 erhellt, zum Herbst d. h. zu Laubhütten dargebracht[1]); dies ist das eigentliche Erntedankfest, nicht bloss für den Ertrag der Kelter, sondern auch der Tenne 16, 13; es nimmt sieben Tage in Anspruch, die alle in Jerusalem gefeiert werden müssen, während bei den Massoth bloss der erste. Übrigens versteht es sich von selbst, dass man sich nicht auf den Genuss der vegetabilischen Gaben beschränkt, sondern auch Fleischopfer hinzunimmt, die vielleicht mit aus dem Verkauf des Zehnten bestritten wurden. Dadurch konnte sich der besondere Charakter der Feste und ihr Zusammenhang mit den ihnen eigentümlichen Aparchen leicht verwischen, ein Fall, der in der Tat im Deuteronomium und vielleicht schon früher eingetreten zu sein scheint. Dass uns Vieles unklar vorkommt, was den Zeitgenossen selbstverständlich sein musste, ist nicht zu verwundern; es wird eben auch im Deuteronomium das Meiste der bestehenden Sitte überlassen und nur immer die eine Hauptsache eingeschärft, dass man den Gottesdienst und also auch die Feste nur in Jerusalem feiern dürfe.

Im Ganzen und Grossen kann es nicht zweifelhaft sein, dass nicht nur in der jehovistischen, sondern auch in der deuteronomischen Gesetzgebung die Feste auf dem Ackerbau fussen, der die Grundlage wie des Lebens so der Religion ist. Selbst das Passah hat sich nur durch Anschluss an die Massoth zu einem Feste ausbilden können. Das Land, das fruchtbare Land ist das Object der Religion; es ersetzt Himmel und Hölle zugleich. Jahve gibt das Land und sein Vermögen, er empfängt

[1]) Nach einem Zusatze der LXX brachte Elkana den Zehnten am Herbstfeste nach Silo. Hieron. zu Ezech. 1, 3: Apud orientales populos post collectionem frugum et torcularia, quando decimae deferebantur in templum, October erat primus mensis et Ianuarius quartus.

das Beste vom Ertrage zum Dank, den Zehnten als Anerkennung seines Besitzrechtes. Indem er seinem Volke das Land zu Lehen gegeben hat, ist überhaupt das Verhältnis zwischen beiden erst fertig geworden; es wird beständig warm gehalten dadurch, dass von ihm Wetter und Fruchtbarkeit abhängt. Im Deuteronomium sieht man die ersten stärkeren Spuren einer Vergeschichtlichung der Religion und des Cultus, die sich aber noch in bescheidenen Grenzen hält. Das historische Ereignis, worauf zurückgegangen wird, ist immer die Ausführung aus Ägypten, und dies ist insofern bezeichnend, als die Ausführung aus Ägypten zusammenfällt mit der Einführung in Kanaan, d. h. mit der Landgabe, und also die geschichtliche Motivirung doch wieder einmündet in die natürliche. Darum kann man sagen, dass von der Herbringung nach Kanaan nicht bloss das Opferfest, sondern alle Feste abhangen, und dies tritt wirklich deutlich in dem Gebete Deut. 26 hervor, womit zu Laubhütten der Anteil, der dem Priester von den Festgaben zufiel, der Gottheit übergeben wurde. Es wird ein Körbchen mit Früchten auf den Altar gesetzt und Folgendes dazu gesprochen. „Ein irrender Aramäer war mein Vater und ging hinab nach Ägypten und weilte dort wenig Männer stark, und ward dort zu einem grossen starken und zahlreichen Volke. Die Ägypter aber mishandelten und drückten sie und legten ihnen harten Dienst auf, da riefen wir zu Jahve dem Gott unserer Väter und er hörte unsre Stimme und sah unser Elend und Leid und unsere Drangsal. Und Jahve führte uns aus Ägypten mit starker Hand und ausgerecktem Arm und grosser Majestät unter Zeichen und Wundern, und brachte uns an diesen Ort und gab uns dies Land, ein Land, wo Milch und Honig fliesst: nun also bringe ich das Beste der Früchte des Landes, welches du mir gegeben hast.“ Man beachte, worauf hier die Heilstat hinausläuft, durch die Israel gegründet wurde.

II.

Mit diesem Befunde der jehovistisch-deuteronomischen Gesetzgebung stimmt die vorexilische Sitte, soweit sie verfolgbar und in den geschichtlichen und prophetischen Büchern bezeugt ist.

1. Altisraelitische Feste müssten — wenn dies überhaupt

möglich ist — das Hirtenleben zur Basis gehabt haben. Es ist insofern consequent, wenn das Fest, welches dem Auszuge aus Ägypten als Veranlassung untergelegt wird, als ein in der Wüste zu feierndes und als ein Schlachtefest gilt, welches mit dem Fruchtlande und der Ernte nichts zu schaffen hat. Ein mit am frühesten und zwar für das schafzüchtende Juda bezeugtes Fest ist die Schur 1. Sam. 25, 2 ff. Gen. 38, 12; sie scheint sich aber nicht zu einer regelmässigen und selbständigen Feier entwickelt zu haben. Aparchen von Wolle und Flachs kommen bei Hosea vor (2, 7. 11), wie von der Wolle allein im Deuteronomium (18, 4).

Die Agricultur haben die Hebräer von den Kanaanitern gelernt, in deren Lande sie sich niederliessen und mit denen verschmelzend sie in der Richterzeit zum ansässigen Leben übergingen. Ehe sie die Metamorphose von Hirten zu Bauern durchgemacht hatten, konnten sie unmöglich die auf den Ackerbau bezüglichen Feste haben. Es müsste mit sonderbaren Dingen zugehen, wenn sie dieselben nicht ebenfalls von den Kanaanitern übernommen hätten. Jene verdankten dem Baal das Land und seine Früchte und bezahlten ihm dafür den Tribut; sie dem Jahve. Der Inhalt der Handlung an sich war weder heidnisch noch israelitisch, eines und das andre wurde sie erst durch die dativische Beziehung. Der Übertragung der Feste von Baal auf Jahve stand somit nichts entgegen, im Gegenteil musste sie als Bekenntnis des Glaubens gelten, dass nicht dem heidnischen, sondern dem israelitischen Gott das Land und sein Ertrag, und damit die ganze Grundlage der Volksexistenz, verdankt werde.

Am höchsten hinauf reicht die Bezeugung des Herbstfestes der Weinlese. Und zwar zunächst als einer Sitte der kanaanitischen Bevölkerung von Sichem. In der berühmten Geschichte von Abimelech, dem Sohne Jerubaals Jud. 9, in dem selben Kapitel, wo die Parabel vom Dornbusch vorkommt und von den edeln Bäumen, deren Gewächs Götter und Menschen erfreut, wird v. 26 über die Bürger von Sichem berichtet: sie giengen hinaus aufs Feld und hielten Weinlese und kelterten und feierten Hillulim und kamen ins Haus ihres Gottes und assen und tranken und fluchten dem Abimelech. Ziemlich früh muss sich aber diese Feier dann auch bei den Israeliten eingebürgert haben. Zu Silo soll nach Jud. 21, 19 ff. von Jahr zu Jahr in den Wein-

bergen dem Jahve ein Fest begangen sein, wobei die Mädchen draussen zum Reigen antraten. Wenn auch die Erzählung Jud. 19f. im Ganzen höchst unglaubwürdig ist, so berührt das doch diesen beiläufigen Zug nicht notwendig, zumal er durch 1. Sam. 1 bestätigt wird. Hier ist nemlich abermals von einem Feste zu Silo die Rede, welches am Ende des Jahres, d. i. im Herbst zur Zeit des Asiph[1]), stattfindet und wozu auch die Nachbarschaft wallfahrtet. Offenbar kommen die Feste nicht allenthalben zugleich auf, sondern an bestimmten einzelnen Orten (in Ephraim), von wo sie dann auch auf die Umgegend wirken. Die Sache hängt ersichtlich zusammen mit der Entstehung grösserer Heiligtümer gegen Ende der Richterzeit, beziehungsweise mit ihrer Übernahme von den alten Einwohnern; z. B. nachdem Sichem eine israelitische Stadt geworden war, werden die Hillulim so wenig abgeschafft worden sein wie das Gotteshaus. Es lässt sich übrigens denken, dass das Festwesen nicht bloss aus einer grösseren Centralisirung entsprungen ist, sondern auch darauf zurückgewirkt hat.

Bedeutenden Einfluss müssen dabei die grossen königlichen Tempelbauten ausgeübt haben. Sowol zu Jerusalem als zu Bethel wurde seit Salomo und Jerobeam das Fest gefeiert, das selbe wie zu Sichem und Silo, dort im September, hier vielleicht etwas später[2]). Dies war damals die einzige wirkliche Panegyris, die Feste zu Anfang des Sommers mögen zwar auch schon begangen sein — die Freude des Schneidens Jes. 9, 2 ist alt —, aber in kleineren lokalen Kreisen. Man erkennt diesen Unterschied noch im Deuteronomium, denn obwol hier die Laubhütten theoretisch nicht den Vorrang haben, so werden doch faktisch nur sie von Anfang bis zu Ende beim Centralheiligtum, Ostern dagegen im Ganzen zu Hause und nur am ersten Tage in Jerusalem gefeiert; noch dazu wird die geringere Forderung viel nachdrücklicher eingeschärft als die grössere, so dass die erstere scheint Neuerung, die letztere aber ältere Sitte gewesen zu sein. Amos und Hosea, wie sie einen glänzenden Cultus und grosse Opferstätten voraussetzen, kennen ohne Zweifel auch

[1]) לתקפת הימים 1. Sam. 1, 20 (vgl. dazu unten S. 111 Anmerk. 1) Exod. 34, 22. Darnach ist auch מימים ימימה Jud. 21, 19. 1. Sam. 1, 3 zu verstehen, vgl. Zach. 14, 16.

[2]) 1. Reg. 12, 32 ist freilich sehr unzuverlässig. 1. Reg. 8, 2 ist mit 6, 38 nicht gut zu reimen, wenn die Deutung von Bul und Ethanim richtig ist.

mehrere Feste, aber sie haben keinen Anlass, irgend eins bei Namen zu nennen, doch scheint Hos. 12, 10 eine Beziehung auf Laubhütten vorzukommen. Es ist als ob für das eine Fest dieser, für das andere jener Ort besondere Anziehungskraft besessen hätte; denn es sind doch wol die selben Leute, welche zu verschiedenen Zeiten nach Bethel Beerseba Gilgal pilgern. Bestimmtere Angaben finden sich bei Jesaia. Die Drohung, dass man binnen Jahresfrist die Assyrer im Lande haben werde, drückt er 29, 1 so aus: „Fügt Jahr zu Jahr, lasst die Feste kreisen, dann bedränge ich Jerusalem", und am Ende der selben Rede lässt er sich 32, 9ff. so vernehmen: „Ihr leichtsinnigen Weiber, steht auf höret meine Stimme, ihr sorglosen Mädchen merkt auf meine Worte: in Jahr und Tag werdet ihr Sorglosen zittern, denn ein Ende hat's da mit der Lese und das Herbsten fällt aus; auf die Brüste werdet ihr euch schlagen ob der lieblichen Gefilde, ob des reichtragenden Weinstocks". Wenn die beiden Stellen zusammengehalten werden, so geht daraus hervor, dass Jesaia, der allgemeinen Sitte der Propheten bei grossen Volksversammlungen aufzutreten folgend, hier zur Zeit des Herbstfestes redet, an dem sich auch die Weiber lebhaft beteiligten (Jud. 21, 19ff.). Dieses Herbstfest aber, dessen fröhlicher und natürlicher Charakter unverkennbar durchscheint, fällt bei ihm an den Jahreswechsel, wie man aus dem Vergleich von יגפו 29, 1 mit תקפת Exod. 34, 22. 1. Sam. 1, 20 abnehmen darf, und schliesst einen hier zuerst erwähnten Cyklus von Festen ab.

Der selbe Jesaia erwähnt zuerst eine Pannychis als einleitende Festfeier 30, 29, offenbar die Vigiliennacht Exod. 12, 42. Es wird kaum zufällig sein, dass sich grade bei diesem spezifisch jerusalemischen Propheten der Turnus so bei einander findet. Das Passah kommt unter diesem Namen nur 2. Reg. 23, 21ff. vor, wo erzählt wird, im 18. Jahr des Königs Josia sei es nach der Vorschrift des Gesetzes (Deut. 16) begangen und zwar damals zum erstenmal, bisher nie seit den Tagen der Richter. Wenn hier die Neuheit der Institution so sehr hervorgehoben wird, so bezieht sich das einmal natürlich nicht auf die Massoth, und auch bei dem Passah weniger auf die Sache, als auf den Modus der deuteronomischen Vorschrift. Diese macht daraus eine in Jerusalem zu feiernde Panegyris, als welche bis dahin nur das Herbstfest hergebracht war, und indem sie zugleich den

Ersatz der männlichen Erstgeburten durch andere Opfertiere gestattet, verwischt sie vollends einen wichtigen Zug der alten Sitte. Das wird es sein, was als eine grosse Neuerung empfunden wurde.

2. Nach dieser Übersicht scheint es aber doch mit der behaupteten Congruenz des jehovistischen Gesetzes und der älteren Praxis nicht ganz wol bestellt zu sein. Namen lassen sich überall nicht nachweisen, der Sache nach ist nur das Herbstfest gut bezeugt, aber wie es scheint als das einzige, als das Fest. Ohne Zweifel ist es auch das älteste und wichtigste gewesen, wie es immer das abschliessende blieb; doch müssen schon in der älteren Königszeit die Vorfeste daneben bestanden haben Jes. 29, 1. Die Einzigkeit der Laubhütten wäre dann darauf zu beschränken, dass es weiter keine Generalfeier zu Jerusalem und zu Bethel gab; lokale Feiern „auf allen Korntennen" — das ist s. v. a. auf allen Bamoth — werden dadurch nicht ausgeschlossen Hos. 9, 1. Die jehovistische Gesetzgebung aber macht dazwischen keinen Unterschied, denn sie will von den grossen Tempeln nichts wissen [1]). Übrigens mag sie auch wol die noch unbestimmtere Sitte etwas systematisiren; der Übergang von den Aparchen zum Feste war vielleicht in der Praxis noch fliessender. Von Übereinstimmung in der Hauptsache dennoch zu reden, ist man, bei der Dürftigkeit des positiven Materials, darum berechtigt, weil der Begriff der Feste hier und dort der selbe ist. Sehr lehrreich in dieser Hinsicht sind zwei Stellen des Propheten Hosea K. 2 und K. 9, so dass sie verdienen, ausführlich mitgeteilt zu werden.

In der einen wird Israel als Frau vorgestellt, die von ihrem Manne, d. h. der Gottheit, den Unterhalt bekommt: dies ist die Basis des Treueverhältnisses. Sie irrt sich aber in dem, der ihr Speise Trank und Kleidung gibt, meinend es seien die Idole, während es Jahve ist. „Sie hat gesagt: ich will meinen Buhlen nachlaufen, die mein Brod und Wasser, meine Wolle und Flachs, mein Öl und mein Getränke spenden. Weiss sie denn nicht, dass ich (Jahve) ihr das Korn und den Most und das Öl gegeben habe und Silber in Menge und Gold — daraus sie Götzen macht? Darum will ich mein Korn wieder an mich nehmen zu seiner

[1]) Exod. 20, 24—26 nimmt sich beinah aus wie ein Protest gegen die Einrichtungen des salomonischen Tempels, namentlich v. 26.

Zeit und meinen Most zu seiner Frist, und meine Wolle und meinen Flachs wegholen, die ihr zur Kleidung dienen; und dann will ich ihre Blösse vor den Augen ihrer Buhlen aufdecken und niemand soll sie meiner Hand entreissen. Und ich mache all ihrer Freude ein Ende, ihren Festen Neumonden und Sabbathen und all ihren Feiertagen. Und ich verwüste ihre Reben und Feigen, von denen sie sagte: Buhllohn ist's für mich, den meine Buhlen mir gegeben haben; und ich mache dieselben zur Wildnis und die Tiere des Feldes sollen sie fressen. So strafe ich an ihr die Tage der Götzen, da sie ihnen räucherte und ihren Schmuck und Kleinodien anlegte und ihren Buhlen nachlief und mich vergass, spricht Jahve. Darum so will ich sie locken und sie in die Wüste führen und ihr dort ihre Weinberge anweisen; da wird sie fügsam wie in ihrer Jugend und wie zur Zeit da sie aus Ägyptenland zog. Darnach verlobe ich dich mir aufs neue für immer, mit Recht und Gerechtigkeit und Liebe und Erbarmen. Jenes Tages will ich, spricht Jahve, dem Himmel willfahren, und der wird der Erde willfahren, und die Erde wird dem Korn Most und Öl willfahren, und sie werden Israel willfahren" 2, 7—24. Der Segen des Landes ist hier das Ziel der Religion, und zwar ganz allgemein sowol der falschen heidnischen, als auch der wahren israelitischen[1]). Sie hat keine historischen Heilstaten, sondern die Natur zur Grundlage, welche jedoch nur als Domanium der Gottheit und als Arbeitsfeld der Menschen betrachtet und keineswegs selbst vergöttert wird. Das Land ist das Haus Jahve's (8, 1. 9, 15), worin er der Nation Wohnung und Unterhalt gibt; im Lande und durch das Land wird Israel erst Jahve's Volk, wie die Ehe dadurch geschlossen wird, dass das Weib in des Mannes Haus aufgenommen und dort sustentirt wird. Und wie die Scheidung die Verweisung des Weibes aus dem Hause ist, so löst Jahve seine Beziehung zu Israel, indem er das Land zur Wüste macht oder zuletzt das Volk gradezu daraus in die Wüste vertreibt, er knüpft sie andrerseits

[1]) Vgl. Zach. 14, 16 ff. Die Übriggebliebenen von den Völkern, die gegen Jerusalem gezogen sind, werden von Jahr zu Jahr wallfahrten zu huldigen dem Jahve Sebaoth und das Laubhüttenfest zu feiern. Welche aber nicht mit wallfahrten von den Geschlechtern der Erde nach Jerusalem zu huldigen dem Jahve Sebaoth, für die wird der Regen ausbleiben. Die Ägypter aber — die wegen des Nils keines Regens bedürfen — werden auf andere Weise gestraft, wenn sie nicht zum Laubhüttenfeste kommen.

wieder an, indem er es aufs neue „einsät im Lande“, den Himmel regnen und die Erde tragen lässt, und dadurch den Namen Gott gesät für Israel wieder zu Ehren bringt 2, 25. Demgemäss ist der Gottesdienst weiter nichts als der schuldige Dank für die Gaben des Bodens, der Lehenstribut für den Hausherrn, der diesen und jene gegeben hat. Er fällt von selbst fort, wenn Korn und Wein ausbleibt, in der Wüste ist er undenkbar; denn wenn Gott nichts beschert, so kann man sich auch nicht freuen, und der Gottesdienst ist lauter Freude über den bescherten Segen. Derselbe hat somit durchgehends und allgemein den Charakter, den in der jehovistischen Gesetzgebung die Feste tragen, in denen er sich auch nach der Beschreibung Hosea's gipfelt und concentrirt. Denn die Tage der Götzen, an denen man sich putzte und opferte, sind eben die Feste, und zwar die Feste Jahve's, den aber das Volk unter Bildern verehrte, welche dem Propheten schlechterdings als heidnisch gelten.

Ebenso instructiv ist die andere Stelle 9, 1—7. „Freue dich nicht zu laut, Israel, wie die Heiden, dass du hurst gegen deinen Gott, Buhllohn gern hast auf allen Getreidetennen. Tenne und Kelter wird sie nicht laben und der Most wird sie trügen — sie werden im Lande Jahve's nicht bleiben, Ephraim muss wieder nach Ägypten und in Assur müssen sie Unreines essen. Dann spenden sie nicht mehr Wein für Jahve und ihre Opfer werden ihm nicht munden; Trauerbrot gleichsam haben sie, alle die davon essen werden unrein, denn ihr Brot wird nur für ihren Hunger sein, kommt nicht in Jahve's Haus. Was wollt ihr erst machen zur Feierzeit und für den Tag des Festes Jahve's? Denn siehe nachdem sie aus Trümmern ausgezogen, wird Ägypten sie festhalten, Memphis sie begraben, ihre silbernen Lieblinge wird die Nessel beerben, der Dornbusch in ihren Zelten“. Es braucht uns nicht zu stören, dass der Prophet hier wieder den Cultus, der der Absicht nach ersichtlich dem Jahve gelten soll, mit dem in der Tat äusserlich wol wenig verschiedenen Cultus der Heiden gleichsetzt, weil er die silbernen Lieblinge der Zelte auf den Höhen nicht für Symbole Jahve's, sondern für Götzen und ihren Dienst für Hurerei erkennen muss. Genug, dass abermals erhellt, wie der volkstümliche Gottesdienst in Israel damals beschaffen war. Tenne und Kelter, Korn und Most sind seine Motive, laute Freude, rauschender Jubel sein Ausdruck. Alle Lust des

Lebens drängt sich zusammen in Jahve's Hause, bei den Freudenmahlen zum Anbruch der Gaben seiner milden Güte; kein schrecklicherer Gedanke, als dass man sein Brot wie unreine Speise, wie Trauerbrot essen muss, ohne die Aparchen (zum Feste) dargebracht zu haben[1]). Dieser Gedanke ist es, der der gedrohten Exilirung den Stachel gibt; denn Opfer und Feste hängen von dem Lande ab, der nährenden Mutter und dem wohnlichen Hause der Nation, der Grundlage ihrer Existenz und ihres Cultus.

Dass dies vollständig mit dem Wesen des Gottesdienstes und der Feste im Bundesbuch Zweitafelgesetz und Deuteronomium übereinstimmt, ist an sich klar, wird aber noch deutlicher durch die Vergleichung des Priestercodex, wozu wir nunmehr übergehen.

III.

Über den Festcyklus handeln hier die Abschnitte Lev. 23 und Num. 28. 29, von denen der erstere einen dem Kern des Priestercodex nicht ganz homogenen Bestandteil (23, 9—22 und z. T. v. 39—44) mit einem völlig homogenen verbindet. Die drei grossen Feste kommen auch in diesen beiden Aufzählungen vor, aber mit beträchtlicher Veränderung ihres Wesens.

1. Die eigentliche Feier wird durch vorgeschriebene Gesammtopfer erschöpft. Es werden dargebracht: in der Osterwoche und ebenso am Pfingstage, ausser dem Thamid, täglich 2 Farren 1 Widder 7 Lämmer als Brand- und 1 Ziegenbock als Sündopfer; zu Laubhütten vom ersten bis zum siebten Tage 2 Widder 14 Lämmer und in absteigender Linie 13—7 Farren, am achten Tage 1 Farre 1 Widder 7 Lämmer als Brand-, ausserdem tagtäglich 1 Ziegenbock als Sündopfer. Hinzukommende freiwillige Leistungen der Einzelnen werden nicht ausgeschlossen, sind aber Nebensache. Sonst ist, sowol in der älteren Praxis 1. Sam. 1, 4 ff. als im Gesetz Exod. 23, 18, grade das Festopfer stets ein Mahl-, also ein Privatopfer. Im Deuteronomium hat

[1]) Trauerzeiten sind gewissermassen Interdicte, in denen die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch pausirt. Übrigens ass man überhaupt nichts als wovon zuerst die Gottheit ihren Anteil bekommen hatte, nicht bloss kein anderes Fleisch, sondern auch keine anderen Vegetabilien; denn die Aparchen von Korn und Wein galten als Anbruch des Jahresertrags und heiligten den ganzen. Alles andere war unrein; vgl. Ezech. 4, 13.

man nur deshalb die fröhlichen Mahlzeiten vor Jahve auffallend finden können, weil man das Alte Testament nur aus der Perspective des Priestercodex kennt; eigentümlich ist hier höchstens eine gewisse humane Ausbeutung der Festopfer, dass man nemlich die Armen und Grundbesitzlosen seiner Bekanntschaft dazu einladen soll. Das ist aber eine Fortbildung, die der alten Opferidee der Communio zwischen Gott und Menschen weit näher liegt als jene solitären Generalkirchenopfer. Nur das Passah ist auch im Priestercodex ein Mahlopfer geblieben und die Teilnahme daran auf die Familie oder eine geschlossene Gesellschaft beschränkt. Aber dieser letzte Rest der alten Sitte erscheint hier als sonderbare Ausnahme, und die Feier im Hause, statt vor Jahve, hat etwas ganz Zwitterhaftes und macht das Opfer fast zu einer profanen Schlachtung — bis auf den Ritus der Entsündigung, der charakteristischer Weise beibehalten wird Exod. 12, 7 vgl. Ezech. 45, 19.

Dem geht zur Seite, dass die Aparchen der Jahreszeit sich noch mehr, als es schon ohnehin der Fall war, von den Festen gelöst haben. Während sie im Deuteronomium noch zu den drei grossen Mahlzeiten vor Jahve verwandt werden, sind sie im Priestercodex überhaupt keine Opfer mehr und also auch keine Festopfer, sondern nüchterne Abgaben an die Priester, die teilweise von diesen selber eingesammelt werden und allesammt nicht vor den Altar gelangen. Damit verlieren die Feste vollends ihre eigentlichen Charakteristica, ihre beseelenden und unterscheidenden Anlässe; durch das triste Einerlei der stereotypen Brand- und Sündopfer der Gesammtgemeinde werden sie alle einander gleich gemacht, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und zu Exercitien der Religion degradirt. Nur ganz leise Spuren bezeugen noch, gleichsam verräterischer Weise, den Ausgangspunkt der Entwicklung, nemlich die Riten der Gerstengarbe der Weizenbrode und der Laubhütten Lev. 23. Aber es sind dies eben blosse Riten, versteinerte Reste der alten Sitte; die wirklichen Erstlinge der Grundeigentümer heimsen die Priester ein, ihr Schatten bleibt dem Feste erhalten in der von der ganzen Gemeinde dargebrachten symbolischen Garbe, die nun ein ganz vereinzelter und unverstandener Zug geworden ist. Wenn somit realiter die Abstattung des Dankes für die Früchte des Feldes nichts mehr mit den Festen zu tun hat, so fängt auch selbst

der Schein an zu schwinden, denn die Riten Lev. 23 sind aus einer älteren Gesetzgebung übernommen und werden Num. 28. 29 mehrenteils mit Stillschweigen übergangen. — Das Passah ist auch hier wieder seinen eigenen Weg gegangen. Schon früher konnte es mit den Erstgeburtsopfern, nachdem dieselben auf ein Fest verlegt waren, nicht mehr so genau genommen werden; Ersatz durch andere Rinder und Schafe war gestattet. Im Priestercodex nun werden die Erstgeburten zwar strenge gefordert, aber als blosse Abgaben, nicht als Opfer; das Passah, immer ein jähriges Schaf- oder Ziegenlamm, hat weder der Sache noch der Zeit nach damit etwas zu schaffen, sondern steht distinct daneben. Da dasselbe jedoch gestiftet sein soll, damit die menschlische Erstgeburt der Hebräer, beim Würgen der ägyptischen, verschont bleibe, so verrät sich durch diesen Zusammenhang, dass die jährigen Lämmer doch nur ein Ersatz sind für die Erstlinge alles schlachtbaren Viehs, aber in Vergleich zu den Rindern und Schafen der jehovistischen Tradition und des Deuteronomiums ein sekundärer und in seiner Uniformität unmotivirter Ersatz, und dass wenn nun die Erstlinge noch ausserdem an die Priester gesteuert werden, dies einer Verdopplung gleichkommt, welche auf Grund zunächst einer gänzlichen Verdunkelung, sodann einer künstlichen Erneuerung der ursprünglichen Sitte ermöglicht ist.

Ein weiteres hierher gehöriges Symptom ist die Fixirung der Festtermine nach Monatstagen, die sich ausschliesslich im Priestercodex findet. Ostern fällt auf den 15., d. h. auf den Vollmond des ersten, Laubhütten auf den selben Tag des siebten Monats, Pfingsten, in Num. 28 merkwürdiger Weise unbestimmt gelassen, fällt im Zusammenhange von Lev. 23 sieben Wochen nach Ostern. Diese bestimmte Datirung weist nicht bloss auf eine feste einheitliche Regelung des Cultus, sondern auch auf eine inhaltliche Alteration. Denn es ist nicht gleichgiltig, dass nach der jehovistisch-deuteronomischen Gesetzgebung Ostern im Ährenmonat begangen wird, beim Anhieb der Sichel in die Saat, Pfingsten nach der Weizenernte, Laubhütten nach dem Herbsten; als Erntefeste richten sie sich von Haus aus nach dem Stande der Früchte. Tun sie das nicht, werden sie an den Mondwechsel gebunden, so ist das ein Zeichen, dass sich ihr Zusammenhang mit dem natürlichen Anlass verwischt, dass sie abstracte und statutarische Termine werden, die statt von irdischen Bedin-

gungen von der Ordnung des Himmels abhängen Gen. 1, 14. Beim Passah ist sogar eine Nachfeier möglich und unter Umständen geboten.

Die positive Gegenprobe für diese Aufstellungen liegt darin, dass die schon von der jehovistischen Tradition vorbereitete geschichtliche Deutung der Feste im Priestercodex ihre Spitze erreicht hat. Denn sind dieselben ihres ursprünglichen Inhalts verlustig gegangen und zu vorgeschriebenen Formen des Gottesdienstes herabgesunken, so steht nichts im Wege, die leeren Schläuche nach dem Geschmack des Zeitalters neu anzufüllen. So werden nun auch die Laubhütten Lev. 23 ein historisches Fest, eingesetzt zum Andenken an die Obdächer, unter denen sich das Volk während des 40jährigen Wüstenzuges behelfen musste. Bei Ostern wird über die bereits im Deuteronomium und in Exod. 13, 3 ff. sich findende Motivirung durch den Auszug aus Ägypten noch ein Schritt hinaus getan. Im Priestercodex ist nemlich dies Fest, das grade wegen seines eminent geschichtlichen Charakters hier als das bei weitem wichtigste von allen gilt, noch mehr als bloss Nachhall einer göttlichen Heilstat, es ist selber Heilstat. Nicht weil Jahve die Erstgeburt Ägyptens geschlagen, wird in der Folge das Passah gefeiert, sondern vorher, im Moment des Auszugs, wird es gestiftet, damit er die Erstgeburt Israels verschone. Die Sitte wird also nicht bloss geschichtlich motivirt, sondern in ihrem Anfange selber zu einem geschichtlichen Faktum potenzirt und durch ihren eigenen Anfang begründet; der Schatten, den sonst doch nur ein anderweitiges historisches Ereignis wirft, wird hier verkörpert und wirft sich selber. Sehr ähnlich verhält sich die Sache mit den ungesäuerten Broden. Statt dass sie durch den Umstand, dass die in der Mitternacht Ausziehenden in der Eile ihren Teig ungesäuert wie er ist mitnehmen, veranlasst sind und bestimmt, das Andenken an diesen Zug zu erhalten Exod. 12, 34, werden sie im Priestercodex ebenfalls schon vorher (12, 15 ff.) befohlen und hinterdrein zum Andenken an sich selber gefeiert, also nicht bloss durch die Geschichte motivirt, sondern selbst vergeschichtlicht. Darum wird denn auch das Ostergesetz ganz aus dem Zusammenhange der Stiftshütten-gesetzgebung herausgehoben Exod. 12, 1 ff., und die Schwierigkeit, dass nun beim Passah von dem sonst im Priestercodex unentbehrlichen Heiligtume abstrahirt wer-

den muss, durch möglichstes Abstreifen des Opfercharakters umgangen[1]). Einzig beim Pfingstfest zeigt sich noch kein Ansatz zur historischen Deutung; hier ist dieselbe dem späteren Judentume vorbehalten geblieben, welches darin, auf Grund der Chronologie des Buches Exodus, eine Erinnerung an die sinaitische Gesetzgebung erkennt. Man sieht aber, wohin der Zug der späteren Zeit geht.

Es ist schon im Vorhergehenden angedeutet, dass für diese Entwicklung die Centralisation des Cultus epochemachend gewesen ist. Die Centralisation ist mit Generalisirung und Fixirung gleichbedeutend; und das sind die äusseren Züge, wodurch sich das Festwesen des Priestercodex von dem früheren unterscheidet. Ich verweise auf die vorgeschriebenen Gemeinde- statt der spontanen Privatopfer, auf die festen Termine am 15. d. M., auf die reinliche Sonderung von Opfern und Abgaben, auf die Uniformirung des Passah: nichts frei und naturwüchsig, nichts undeutlich und embryonisch, alles statutarisch, klipp und klar. Aber auch an der inneren Umwandlung der Feste ist die Centralisation des Cultus nicht zum wenigsten schuld. Erst werden die Gaben der Jahreszeit von den einzelnen Häusern geopfert wie sichs jedem passt, sodann werden sie zusammengelegt und es entstehen Feste, zuletzt treten die vereinigten Einzelopfer zurück gegen die einheitlichen Gesammtopfer der ganzen Gemeinde. Je mehr Gewicht auf die Gemeinsamkeit und Gleichförmigkeit der Feier gelegt wird, desto mehr löst sie sich von ihrer Wurzel, desto abstrakter wird sie. Dass sie dann gern einen historischen Inhalt annimmt, hängt zwar hauptsächlich von concreten Gründen ab, die hier nicht dargelegt werden sollen, aber in Anschlag kommt es dabei vielleicht doch auch, dass die Geschichte nicht, wie die Ernte, ein Erlebnis der einzelnen Haushaltungen ist, sondern vielmehr ein Erlebnis des Volkes im Ganzen. Man sieht freilich, dass die — ja immer in gewissem Grade centralistischen — Feste an sich die Neigung haben sich von ihren in-

[1]) Das Absehen vom Heiligtum ist nur beim ersten Passah begründet und soll vielleicht nur für dieses gelten. Der Unterschied zwischen dem פסח מצרים und dem פסח הדורות ist notwendig, schon weil jenes ein historisches Factum, dieses eine Erinnerungsfeier daran ist. Dagegen ist nicht zu kämpfen, wenn für die Ursprünglichkeit des Passah-ritus im Priestercodex damit eingetreten wird, dass dieser allein den Bedingungen des ägyptischen Aufenthalts entspreche.

dividuellen Trieben zu entfernen; aber nirgends haben sie sich so weit davon entfernt wie im Priestercodex. Während sie doch sonst noch überall, wie wir sahen, in deutlicher Beziehung zu dem Lande und seinem Segen stehen und gleichsam die grossen Huldigungs- und Tributtage für den Lehnsherrn und Verleiher des Landes sind, so tritt dieser Zusammenhang hier völlig zurück. Wie man im Gegensatz zum Bundesbuch und Deuteronomium, ja selbst zu dem Corpus, welches Lev. 17—26 zu Grunde liegt, den ganzen Priestercodex als Wüstengesetzgebung charakterisiren kann, insofern er von den natürlichen Bedingungen und Motiven des wirklichen Volkslebens im Lande Kanaan abstrahirt und auf der tabula rasa der Wüste, der Negation der Natur, aus kahlen Statuten des absoluten Willens die Hierokratie aufbaut, so sind auch die Feste, bei denen sich die Abhängigkeit des Cultus vom Ackerbau am stärksten zeigt, so viel es angeht hier zu Wüstenfesten geworden, allerdings am meisten das Osterfest, das aber das wichtigste von allen geworden ist.

2. Mit der Centralisation des Cultus, deren umgestaltender Einfluss sich im Priestercodex zeigt, macht das Deuteronomium den Anfang. Jener fusst auf diesem und zieht die hier noch nicht geahnten Consequenzen. Dies Verhältnis bewährt sich auch in Einzelheiten. Zunächst in den Namen der Feste, welche beiderorts die gleichen sind, Pesah, Schabuoth, Sukkoth. Es ist das nicht ohne innere Bedeutung, denn Asiph hätte der geschichtlichen Umdeutung viel grössere Hindernisse in den Weg gelegt als Sukkoth. Sodann in der Bevorzugung des Passah, eines vorher nirgend erwähnten Festes, welche im Priestercodex noch weit auffallender ist als im Deuteronomium. Ferner in der Dauer der Feier. Während das Deuteronomium allerdings die Anfangstermine noch nicht gleichmässig fixirt, tut es doch darin einen Schritt über die jehovistische Gesetzgebung hinaus, dass es Ostern und Laubhütten auf eine Woche, Pfingsten auf einen Tag normirt. Damit, sowie auch mit der zeitlichen Beziehung von Pfingsten zu Ostern, stimmt der Priestercodex im Ganzen überein, doch sind seine Bestimmungen im Einzelnen ausgebildeter. Das Passah, im ersten Monat am Abend des 14., eröffnet zwar auch hier das Fest, zählt aber nicht wie Deut. 16, 4. 8 als erster Tag der Osterwoche, sondern diese beginnt erst mit dem 15. und schliesst mit dem 21., vgl. Lev. 23, 6. Num. 28, 17. Exod. 12, 18.

Da nun der Anfang der Festwoche besonders ausgezeichnet wird, so entsteht dadurch nicht bloss ein gewöhnlicher, sondern ein ausserordentlicher Feiertag mehr, der Tag nach dem Passah, an dem nach den Bestimmungen des Deuteronomiums bereits in der Frühe die Pilger von Jerusalem in die Heimat zurückkehren sollten[1]). Eine andere Steigerung besteht darin, dass nicht bloss das Passah, wie im Deuteronomium, oder ausserdem der hinzugekommene erste Festtag, sondern auch der siebte, der nach Deut. 16, 8 nur durch Ruhe auszuzeichnen ist, als mikra kodesch in Jerusalem gefeiert werden muss. Mit anderen Worten sind die nicht ganz in der Nähe wohnenden Wallfahrer gezwungen die ganze Woche dort zuzubringen: eine Anforderung, die den Fortschritt der Centralisirung erkennen lässt, den weit mässigeren Ansprüchen des Deuteronomiums gegenüber. Die Laubhüttenwoche wird auch in dem letzteren Gesetze von Anfang bis zu Ende in Jerusalem begangen, aber der Priestercodex hat hier abermals einen achten Tag zuzulegen verstanden, als eine Asereth zum Hauptfeste, die freilich in dem älteren Bestande von Lev. 23 noch zu fehlen scheint. Vgl. die Jahrbb. für D. Th. 1877, S. 434. Nach alle dem unterliegt es keinem Zweifel, dass der Priestercodex zunächst mit dem Deuteronomium zu vergleichen ist und in der selben Richtung darüber herausgeht, wie dieses selbst über die jehovistische Gesetzgebung. Auf jeden Fall nimmt das Deuteronomium die mittlere Stellung in der Reihenfolge ein, und wenn man dieselbe mit dem Priestercodex beginnt, so gelangt man consequenter Weise dazu, sie mit dem sinaitischen Bundesbuch Exod. 20, 23ff. zu schliessen.

Nachdem der König Josia das Deuteronomium publicirt und es durch feierliche Verpflichtung des Volkes zum Bundesbuch gemacht hatte (a. 621), befahl er allem Volke: begehet Passah dem Jahve eurem Gotte, wie es vorgeschrieben ist in diesem

[1]) Dadurch, dass im P. C. der Tag vom Abend an gerechnet wird, lässt sich diese Differenz nicht ausgleichen, denn erstens hat dies keinen praktischen Einfluss, da die Datirung dennoch mit dem Morgen beginnt und der dem 15. voraufgehende Abend immer der 14. d. M. heisst Lev. 23, 27. 32; zweitens ist der erste Festtag im Deut. eben der Tag, an dessen Abend das Passah fällt und es folgen dann nicht noch sieben, sondern sechs Tage, während im P. C. die Feier vom 14. bis zum 21. d. M. sich ausdehnt Exod. 12, 18. — Wenn die מחרת השבת nicht wie Jos. 5, 11 als der auf den 14., sondern wie in der jüdischen Tradition (LXX zu Lev. 23, 11) als der auf den 15. Nisan folgende Tag gedeutet wird, so tritt zum 14. und 15. auch noch der 16. Nisan als besonderer Festtag hinzu.

Bundesbuche — ein solches Passah war nicht begangen seit den Tagen der Richter und während der ganzen Königszeit 2. Reg. 23, 21. 22. Und als der Schriftgelehrte Ezra den Pentateuch, wie er uns gegenwärtig vorliegt, als Grundgesetz der Gemeinde des zweiten Tempels einführte (a. 444), da fanden sie geschrieben in der Thora, welche Jahve durch Mose befohlen hatte, dass die Kinder Israel am Feste im siebten Monat in Hütten wohnen und dazu Laubzweige von Oliven und Myrten und Palmen gebrauchen sollten; und dem entsprechend ging das Volk hin und machte sich Hütten: das war nicht geschehen seit den Tagen Josua's des Sohnes Nun bis auf diesen Tag Nehem. 8, 14ff. Dass sich das Passah Josia's auf Deut. 16 und nicht auf Exod. 12 gründet, muss man schon deshalb annehmen, weil die Festfeier im Zusammenhange steht mit der neuen Cultuseinheit und zur Erprobung derselben dienen soll, während die Vorschrift von Exod. 12, wörtlich befolgt, nur zur Erschütterung derselben hätte dienen können. Auf der anderen Seite ist es, trotz kleiner Incongruenzen, klar, dass die Laubhüttenfeier unter Ezra auf Lev. 23 zurückgeht. Es trifft sich also, dass die zwei so wichtigen und einander so ähnlichen Gesetzespublicirungen beide in die Zeit eines Festes fallen, die eine in den Frühling, die andere in den Herbst; und es ergibt sich bei dieser Gelegenheit, dass die Festsitte des Priestercodex erst beinah 200 Jahre später anfing ins Leben zu treten und Geltung zu gewinnen, als die deuteronomische. Es gibt dafür noch einen anderen Beweis. Der Verfasser des Buchs der Könige weiss nur von einer siebentägigen Dauer der Laubhütten 1. Reg. 8, 66: am achten Tage entlässt Salomo das Volk. Dagegen in der Parallelstelle der Chronik II 7, 9 hält der König am achten Tage die Asereth und entlässt das Volk erst am folgenden, dem 23. d. M. Es wird also hier der deuteronomischen Sitte, welcher der ältere Schriftsteller und der ihm etwa gleichzeitige Ezechiel (45, 25) folgt, von dem jüngeren die seit Ezra (Nehem. 8, 18) herrschende des Priestercodex übercorrigirt. Im späteren Judentum kam es bekanntlich, durch die Neigung grade das Anfechtbare am festesten zu behaupten, dahin, dass der achte Tag des Festes als der herrlichste von allen angesehen wurde Joh. 7, 37.

Am nächsten steht dem Priestercodex auch auf diesem Gebiete Ezechiel, der 45, 21—25 folgende Verordnung gibt. „Im

1. Monat am 14. sollt ihr das Passahfest feiern, eine Woche Mazzen essen; an selbigem Tage soll der Fürst für sich und das ganze Volk einen Sündfarren bringen und während der sieben Tage regelmässig als Brandopfer 7 Farren und 7 Widder, als Sündopfer einen Ziegenbock, als Mehlopfer ein Epha für jeden Farren und Widder, und Öl ein Mass auf das Epha — im 7. Monat am 15., am Feste, soll er das selbe darbringen, 7 Tage, hinsichtlich der Sünd- Brand- und Mehlopfer und des Öles". Im Einzelnen deckt sich hier allerdings beinah nichts mit den Bestimmungen des Ritualgesetzes Lev. 23. Num. 28f. Abgesehen davon, dass der — vom masorethischen Texte durch eine alberne Correctur in v. 21 restituirte — Pfingsttag übergangen wird, weicht zunächst die Dauer der Feste ab, beide währen sieben und nicht acht Tage und das Passah gilt als der erste Ostertag, wie im Deuteronomium. Ferner differiren die Opfer, sowol durch ihre stets gleich bleibende Zahl als durch ihre Qualität, insbesondere ist vom Passahlamm keine Rede, sondern von einem Sündfarren als Generalopfer. Bei der Minha fehlt der Wein, doch das darf man nicht in Anschlag bringen, da Ezechiel diesen grundsätzlich aus dem Cultus verbannt. Endlich bringt nicht die Gemeinde die Opfer, sondern der Fürst, für sich und das Volk. Aber trotz aller Differenzen leuchtet doch die allgemeine Gleichartigkeit durch; es wird an ihnen gewissermassen nur anschaulich, dass man hier zum ersten male etwas hat, was man auf allen Punkten mit dem Priestercodex zusammenstellen kann, mit dem die jehovistische Gesetzgebung ganz und die deuteronomische halb unvergleichbar ist. Beiderorts findet sich der nach dem Monatstage datirte Termin, das fest vorgeschriebene Gesammt- Brand- und Sündopfer, die Abstraction von Aparchen und Ackerbau, die Ausgleichung der natürlichen Unterschiede zu einer allgemein-kirchlichen Feier. Schwerlich nun hatte Ezechiel einen Grund, Lev. 23 und Num. 28f. zu reproduciren, noch weniger aber, sich dabei eine Menge völlig zweckloser Variationen zu erlauben. Man beachte, dass er in keiner Einzelheit dem Deuteronomium widerspricht und doch dem Priestercodex so unendlich viel näher steht: die Verwandtschaft ist eine unwillkürliche, die in der Zeit liegt. Ezechiel ist der Vorläufer des priesterlichen Gesetzgebers im Pentateuch, sein Fürst und Volk die noch einigermassen von der vergangenen Königszeit

gefärbte Vorstufe der Gemeinde der Stiftshütte und des zweiten Tempels. Dieser Annahme steht nichts im Wege und sie ist darum die rationelle, weil nicht Ez., sondern der P. C. die Sitte der späteren Zeit normirt hat.

Denn sowie das Festwesen des Priestercodex sich in die Art des älteren Cultus, wie wir ihn z. B. aus Hos. 2. 9 kennen, schlechterdings nicht schicken will, so ist dasselbe für die Praxis des nachexilischen Judentums, und darum auch für unsere von daher entnommene Anschauung, in jeder Hinsicht massgebend. Niemand denkt im Neuen Testament an eine andere Passahfeier als die von Exod. 12 und an ein anderes Opfer als das dort vorgeschriebene Passahlamm. Man darf vielleicht die Vermutung wagen, dass wenn in jener Wüstengesetzgebung der Ackerbau überhaupt nicht als die Grundlage des Lebens empfunden wird, die er noch im Deuteronomium und selbst in dem Kerne von Lev. 17—26 ist, auch dies ein Beweis für ihren Zusammenhang mit den Zuständen weniger einer sehr alten als einer sehr jungen Zeit ist und nicht sowol als ein Noch nicht, sondern viel eher als ein Nicht mehr aufgefasst werden muss. Durch die babylonische Gefangenschaft haben die Juden ihre Sesshaftigkeit verloren und sind ein Handelsvolk geworden.

3. Eine Erscheinung, wodurch sich der Priestercodex auszeichnet, ist bisher übergangen, dass nämlich hier der dreigliedrige Cyklus der Feste erweitert und durchbrochen ist. In der nach der Zeitfolge geordneten Aufzählung Lev. 23. Num. 28. 29 sind zwischen Pfingsten und Laubhütten zwei andere Feiertage eingesetzt, Neujahr am 1. des 7. Monats und der grosse Versöhnungstag am 10. des selben Monats. Wie sehr die drei, ursprünglich reciproken, Erntefeste abgeblasst sind, sieht man daraus, dass diese beiden heterogenen Tage mitten dazwischen erscheinen, der Jom Kippurim in gleicher Reihe mit den alten Haggim, d. h. Tänzen, die lauter Lust und Freude waren und mit einem Trauerfasten nicht an einem Tage zu nennen. Im Einzelnen ist Folgendes zu bemerken.

Der Jahreswechel fiel in der Königszeit auf den Herbst; das Herbstfest bezeichnete den Abschluss des Jahres und der Feste Exod. 23, 16. 34, 22. 1. Sam. 1, 20. 21. Jes. 29, 1. 32, 10[1]).

[1]) S. das oben S. 97 f. bemerkte. Dass לתקופת הימים 1. Sam. 1, 20 nicht heisst „nach Ablauf der Schwangerschaftsperiode", sondern „im neuen Jahre",

Nach dieser Sitte richtet sich nun auch im Priestercodex die kirchliche Neujahrsfeier, wobei freilich Laubhütten nicht vorher sondern nachher zu stehen kommt — was wahrscheinlich mit einer bestimmteren Datirung sowol des Jahresanfangs als der Feste zusammenhängt. Der Jom Therua Lev. 23, 24 f. Num. 29, 1 ff. fällt auf den ersten Neumond des Herbstes, und es folgt aus der durch Lev. 25, 9 f. beglaubigten Tradition, dass dieser Tag als ראש השנה, als Neujahr begangen wird. Er wird nun aber immer als der erste des siebenten Monats bezeichnet. Also hat sich das bürgerliche Neujahr von dem kirchlichen getrennt und auf den Frühling verlegt; das kirchliche kann nur als Rest von früher her aufgefasst werden und verrät schlagend die Priorität der Sitte, wie sie in der älteren Königszeit herrschte. Erst durch den Einfluss der Babylonier scheint dieselbe abgekommen zu sein, welche die Frühlingsära hatten. Denn die mit dem Gebrauch der Frühlingsära zusammenfallende Bezeichnung der Monate durch Zahlen statt durch die althebräischen Namen (Abib Ziv Bul Ethanim) findet sich, abgesehen vom Priestercodex und dem letzten Redaktor des Pentateuchs (Deut. 1, 3), noch nicht im Deuteronomium (16, 1), sondern erst bei Schriftstellern des Exils. Zuerst bei Jeremia, aber nur in solchen Teilen seines Buchs, die nicht von ihm aufgeschrieben oder doch von späterer Hand redigirt sind; sodann bei Ezechiel und dem Vf. des Buchs der Könige, der die Namen seiner Quelle durch Zahlen erklärt, ferner bei Haggai und Zacharia; zuletzt noch in der Chronik, aber hier beginnen schon die zunächst vom Hebräischen ferngehaltenen babylonisch-syrischen Monatsnamen einzudringen Nehem. 1, 1. 2, 1 (Zach. 1, 7), die im Buche Esther den Zahlen immer beigegeben und im Makkabäerbuch ausschliesslich gebraucht werden[1]). Wollte man diese seit dem Exil nachweis-

versteht sich von selbst und folgt namentlich aus v. 21. — Das Deuter. wurde im 18. Jahre Josia's aufgefunden und noch im selben Jahre Ostern nach Vorschrift dieses Gesetzes begangen — was nur möglich bei Jahresanfang im Herbst.

[1]) Dem geht zur Seite die Annahme der westsyrischen Herbstära, die mit der althebräischen zusammenfällt, von Seiten des späteren Judentums. — Die Belege für die obige Darstellung findet man in Buxtorfs Concordanz unter חדש; nichts leichter als mit diesem Material eine Abhandlung zu verfertigen. In Bezug auf das — für die Sache um die sich's handelt freilich unerhebliche — Urteil über die nicht-jeremianische Redaction von Jerem. K. 27—29 K. 34—45 kann ich mich hier nicht rechtfertigen, verweise aber auf Kuenen, historisch-kritisch Onderzoek II (1863) S. 197. 214.

bare Änderung des Kalenderwesens aus der zufällig jetzt beginnenden Einwirkung des bisher scheintoten Priestercodex erklären, statt aus allgemeinen in den Zeitumständen liegenden Gründen, unter deren Einfluss eben auch dieser stand und die überhaupt damals einen Umschwung — allgemeinere Anwendung und grössere Genauigkeit — in der Zeitrechnung zur Folge hatten, so würde das absurd genannt werden müssen. — Eine ähnliche Erscheinung zeigt sich bei dem Gewichtswesen. Der „heilige Sekel", der oft im Priestercodex und nur hier vorkommt, kann unmöglich eher so benannt sein, als bis auch die natürlichsten altisraelischen Dinge, weil abhanden gekommen, in einem wundersamen Nimbus erschienen. Er hat zum Gegensatz den „Stein des Königs", der 2. Sam. 14, 26 in einer Glosse erwähnt wird; der König ist kein anderer als der Grosskönig von Babylon. Interessant ist es, dass der heilige Sekel des Priestercodex dem Ezechiel noch der gewöhnliche ist; vgl. Exod. 30, 13 mit Ezech. 44, 12.

Während des Exils scheint das kirchliche Neujahr nicht am 1., sondern am 10. des 7. Monats gefeiert zu sein Lev. 25, 9. Ezech. 40, 1 — ganz begreiflich, nachdem es überhaupt einmal von dem wirklichen Jahresanfang sich getrennt hatte[1]). Schon daraus würde erhellen, wie jung der grosse Versöhnungstag Lev. 16 ist, der später auf diesen Termin begangen wurde; denn obwol derselbe als Generalreinigungsceremonie mit Fug am Jahreswechsel steht, so passt doch der fröhliche Lärm der Neujahrsposaunen nicht in seine stille Feier, wie denn der יום תרועה im Priestercodex in der Tat auf den 1. des 7. Monats gelegt ist. Trotz seiner überragenden Wichtigkeit ist der Versöhnungstag weder im jehovistisch-deuteronomischen Teile des Pentateuchs, der nur ein dreimaliges Erscheinen vor Jahve fordert, noch in den historischen und prophetischen Büchern bekannt. Seine ersten embryonischen Keime zeigen sich im Exil. Ezechiel verordnet 45, 18—20 zwei grosse Entsündigungen zu Anfang der beiden Jahreshälften; denn 45, 20 ist nach der LXX

[1]) Jahrbb. für D. Th. 1877, 437. Dass bei Ez. der 10. als ראש השנה genau zu nehmen ist, folgt nicht bloss daraus, dass diese Bezeichnung nur in diesem Sinne vorkommt, sondern auch daraus, dass es nicht zufällig ist, wenn der Prophet grade zu Neujahr das Neue Jerusalem schaut. Dann aber ist nach Lev. 25, 9 der siebte Monat gemeint, an dessen 10. Tage die Posaunen zum Anbruch des Jobeljahres geblasen werden.

בשבעי בחדש „im 7. Monat am Neumond" zu lesen. Die zweite von diesen, im Herbst, ist mit der des Priestercodex zu vergleichen, nur dass sie auf den ersten und Neujahr (40, 1) auf den zehnten fällt, während dort umgekehrt Neujahr auf den ersten und die Entsündigung auf den zehnten; auch ist der Ritus weit einfacher. Zacharia, gegen Ende des sechsten Jahrhunderts, sieht auf zwei seit 70 Jahren, d. h. seit dem Anfange des Exils, bestehende regelmässige Fasttage im 5. und 7. Monate zurück 7, 5, denen er 8, 19 noch zwei andere im 4. und 10. Monate zufügt. Sie beziehen sich, nach C. B. Michaelis' unzweifelhaft richtiger Erklärung, auf die geschichtlichen Unglückstage, welche dem Exil vorhergingen. Am 9. des 4. Monats ward Jerusalem eingenommen Jer. 39, 2, am 7. des 5. ward die Stadt und der Tempel verbrannt 2. Reg. 25, 8, im 7. Monat wurde Gedalia erschlagen und der Rest des jüdischen Staats vernichtet Jer. 41, im 10. hatte die Belagerung der Stadt durch Nebukadnezar begonnen 2. Reg. 25, 25. Den grossen Versöhnungstag von Levit. 16 kennt mithin auch dieser Prophet noch nicht, sondern erwähnt nur neben anderen das Fasten im 7. Monat als seit 70 Jahren bestehend. Derselbe ist sogar bis a. 444, dem Jahre der Publication des Pentateuchs durch Ezra, noch nicht in Kraft getreten. Ezra beginnt die Vorlesung des Gesetzes am Anfang des 7. Monats, darnach wird am 15. Laubhütten begangen: von einer Sühnfeier am 10. des Monats wird in der genauen und grade für Liturgisches interessirten Erzählung nichts berichtet, sie wird dagegen am 24. nachgeholt Nehem. K. 8. 9. Dies testimonium e silentio ist vollgültig — bis dahin bestand der grosse Tag des Priestercodex nicht, der erst jetzt eingeführt wurde. Sein Termin wird teilweise im Anschluss an Ezechiel durch das alte Neujahr (Lev. 25, 9) bedingt sein, teilweise im Anschluss an Zacharia durch das Fasten Gedalia's, welches freilich später dann doch noch besonders gefeiert wurde.

Auch vor dem Exil kamen wol allgemeine Fasttage vor, aber sie wurden besonders angesagt und waren immer ausserordentlich veranlasst, wenn eine Schuld zum öffentlichen Bewusstsein kam oder der göttliche Zorn drohte, namentlich bei Landescalamitäten 1. Reg. 21, 9. 12. Jerem. 14, 12. 36, 6. 9 (Joel 1, 14. 2, 12. 15). Im Exil begannen sie regelmässige Sitte zu werden Jes. 58, ohne Zweifel zunächst in Erinnerung an die er-

lebten dies atri und gewissermassen als ein der Situation entsprechender Ersatz für die nur im heiligen Lande möglichen fröhlichen Volksversammlungen zu Ostern Pfingsten und Laubhütten[1]). Endlich traten sie den Festen selber zur Seite und wurden ein förmlicher und sehr wichtiger Bestandteil des ordentlichen Gottesdienstes. Im Priestercodex ist das grosse Fasten am 10. des 7. Monats der heiligste Tag des ganzen Jahres. Nichts ist so bezeichnend für den Gegensatz des neuen Cultus zum alten: wie er überall auf die Sünde und die Sühne sein Absehen richtet, so läuft er auch in ein grosses Sündensühnfest als in seine Spitze aus. Es ist als ob die Stimmung des Exils auch nach der Befreiung, wenigstens während der ersten Jahrhunderte, im Judentum stehen geblieben wäre; als ob man sich nicht blos momentan wie die frühere Zeit bei einem besonderen Anlass, sondern unaufhörlich unter dem bleiernen Druck der Sünde und des Zorns gefühlt hatte. Vgl. die charakteristische Anfrage Zach. 7, 3. Ich habe kaum nötig ausdrücklich hinzuzufügen, dass auch hinsichtlich des Versöhnungstages als des Festes aller Feste der Priestercodex für die nachexilische Zeit massgebend geworden ist. „Ritus und Opfer sind durch das Misgeschick der Zeiten untergegangen, aber dieselbe Heiligkeit ist ihm geblieben; wer sich noch nicht ganz losgesagt hat vom Judentum, hält diesen Tag, mag er auch sonst gegen alle Gebräuche und Feste desselben gleichgiltig sein."

IV.

Zum Schluss noch ein Wort über die Mondfeste, d. h. über Neumond und Sabbath. Dass beides zusammengehört, lässt sich allerdings aus dem Pentateuch nicht sehen, wol aber annähernd aus Amos 8, 5 und 2. Reg. 4, 22f. Bei Amos sagen die über jede Unterbrechung ihres Wuchers ungeduldigen Kornhändler: wann wird der Neumond vorübergehen, dass wir Getreide verkaufen und der Sabbath, dass wir Korn auftun! An der anderen Stelle wird die Sunamitin, da sie ihren Mann um einen Esel und einen Knecht bittet um den Propheten Elisa zu besuchen, von diesem gefragt, wie sie denn dazu komme, jetzt einen solchen Ausflug

[1]) Auch nach der zweiten Zerstörung Jerusalems, durch Titus, nahm das Fastenwesen einen solchen Aufschwung, dass die Tage verzeichnet werden mussten, an denen das Fasten verboten war.

zu unternehmen, da es ja doch „kein Neumond und kein Sabbath", d. h. wie wir sagen würden, kein Sonntag sei. Wahrscheinlich hat sich der Sabbath ursprünglich nach den Phasen des Mondes gerichtet und ist also immer der 7. 14. 21. (28.) Tag des Monats gewesen, den Neumond als ersten gerechnet: eine Ratio muss er gehabt haben, und eine andere lässt sich nicht auffinden. Ein directes Zeugnis dafür ist die assyrisch-babylonische Sitte. „Among the Assyrians the first twenty-eight days of every month were divided into four weeks of seven days each, the seventh, fourteenth, twenty-first, and twenty-eighth days, respectively, being sabbaths; and there was a general prohibition of work on these days". So George Smith, the Assyrian eponym canon (London 1875) S. 19 f. Als Mondfeste, könnte man denken, reichten Neumond und Sabbath bei den Hebräern möglicherweise in höheres Altertum hinauf wie die Erntefeste. Jedoch sofern diese Tage durch Ruhe gefeiert werden, setzen sie notwendigerweise die Ansässigkeit und den Ackerbau voraus — was in der jehovistisch-deuteronomischen Motivirung auch deutlich hervortritt. Das Vieh will auch am Sabbath zu fressen haben, für das Hirtenleben gibt's keinen Sonntag und ist auch keiner nötig.

Nach Stellen wie 1. Sam. 20, 5. 6. 2. Reg. 4, 23. Amos 8, 5. Jes. 1, 13. Hos. 2, 13 hat die Neumondsfeier in alter Zeit mindestens auf gleicher Linie mit der Sabbathsfeier gestanden. In der jehovistischen und deuteronomischen Gesetzgebung wird dieselbe vollkommen ignorirt und wenn sie in der priesterlichen und ezechielischen etwas mehr hervortritt — ohne entfernt mit der Sabbathfeier sich messen zu können —, so hängt das vielleicht damit zusammen, dass sich hier die grossen Feste nach dem Neumond richten und deshalb seine Beobachtung von Wichtigkeit ist. Es mag einesteils bewusste Absicht gewesen sein, welche die Neumondsfeier, wegen allerhand heidnischen Aberglaubens, der sich leicht daran ansetzte, verdrängt hat, anderenteils ist wol auch das unwillkürliche Übergewicht des Sabbaths daran schuld gewesen, zufolge dessen dieser seine eigenen Wege ging und in regelmässigen siebentägigen Intervallen weiter gerechnet wurde, unbekümmert um den Neumond, mit dem er nun collidirte, statt wie früher durch ihn gestützt zu werden.

Beim Sabbath lässt sich die geschichtliche Entwicklung

besser verfolgen. Der Name, statt dessen Exod. 23, 11. 34, 21 einfach der siebte Tag steht, ist vom Ruhen hergenommen. Die Ruhe ist zunächst nur eine natürliche Consequenz der Feier, z. B. der Erntefeste nach der sauren Arbeitszeit; auch die Neumonde werden Amos 8, 5. 2. Reg. 4, 23 dadurch ausgezeichnet. Beim Sabbath bekommt sie, obwol auch hier ursprünglich nur die Folge davon, dass er der Feier- und Opfertag der Woche ist Jes. 1, 13. Ezech. 46, 1 ff., durch seine Regelmässigkeit höhere Bedeutung; für ihn wird sie das primäre Charakteristicum. Im höchsten Grade ausgebildet, bis zur Veränderung der Qualität, erscheint die Sabbathsruhe im Priestercodex.

Nach 2. Reg. 4, 22 f. hat man am Sabbath Zeit zu nicht alltäglichen Beschäftigungen; Knecht und Esel können abkommen, zu einer Reise, die weiter ist als ein Sabbatherweg. Hos. 2, 13 heisst es: „ich mache all ihrer Freude eine Ende, ihren Festen Neumonden und Sabbathen"; diese letzteren teilen also mit den ersteren die lustige Fröhlichkeit, die sich im Exil, mit dem Jahve droht, von selbst verbietet. Beim Jehovisten und Deuteronomisten ist der Sabbath, der freilich schon Amos 8, 5 auf den Handel ausgedehnt wird, eine Einrichtung speciell für den Ackerbau; er ist der Erholungstag für die Leute und das Vieh und wird mithin in ähnlicher Weise wie die Opfermahle (vgl. S. 103) zu socialen Zwecken benutzt. Die Herren haben immer Feiertag, am siebten Tage sollen sie aber auch das Gesinde und die Arbeitstiere ruhen lassen Exod. 20, 10. 23, 12. 34, 21. Deut 5, 13. 14. Obwol diese moralische Wendung echt israelitisch und nicht ursprünglich ist, so ist die Ruhe doch auch hier noch ein Fest, ein Vergnügen für die arbeitenden Classen; denn was zur Pflicht gemacht wird — den israelitischen Herren nemlich, an welche die Gesetzgebung sich richtet — ist nicht, dass sie ruhen, sondern dass sie ruhen lassen. Im Priestercodex dagegen ist die Sabbathsruhe schlechterdings nicht mit dem fröhlichen Aufatmen von der Last des Lebens bei den Festen gleichartig, sondern eine Sache für sich, die den Sabbath nicht bloss von den Wochentagen sondern auch von den Festen unterscheidet und einer ascetischen Leistung weit näher kommt als einer lässigen Erholung. Sie wird hier ganz abstract genommen, nicht als Ruhe von einem Etwas, das als ihr bestimmtes Correlat erscheint, z. B. von der Feldarbeit, sondern als Ruhe schlechthin. Man darf am h. Tage nicht aus

dem Lager gehen, um Manna oder Holz zu sammeln Exod. 16. Num. 15, nicht einmal Feuer anzünden und kochen Exod. 35, 3: diese Ruhe ist in Wahrheit ein Opfer der Enthaltsamkeit von aller Beschäftigung, worauf man sich schon den Tag vorher präpariren muss Exod. 16. Sie wird auf diese Weise selbst wieder zur positiven Arbeit, ein Unterschied zwischen Knechten und Herren würde dabei keinen Sinn haben. Man sieht leicht, dass mit ihrem Correlat auch ihr Motiv dahin fällt. In der Tat könnte vom Sabbath des Priestercodex nicht gesagt werden, er sei um des Menschen willen da Marc. 2, 27, er ist vielmehr ein mit der Starrheit eines Naturgesetzes auftretendes Statut, das sich selbst zum Grunde hat und auch für Gottes Schaffen gilt. Der ursprüngliche Schöpfungsbericht, wonach Gott am siebten Tage die Welt vollendete und ihn darum heiligte, ist dahin verbessert, dass er in sechs Tagen fertig wurde und am siebten Tage ruhete. Jahrbb. für D. Th. 1877. S. 457 f.

Ansätze zu einer solchen Überspannung der Sabbathsruhe ins Absolute finden sich seit der chaldäischen Zeit. Während Jesaia, den Sabbath rein als Opfertag betrachtend, sagt: „ihr sollt nicht mehr nichtsnutziges Opfer darbringen, ekelhafte Räucherei ist es mir; Neumond und Sabbath, Tempelversammlung — ich mag nicht Gräuel und Feiertag", so ist Jeremia der erste unter den Propheten, welcher umgekehrt für strengere Heiligung des siebten Tages eintritt, denselben aber lediglich als Ruhetag auffasst 17, 19 ff.: „tragt keine Last am Sabbathstag, weder hinein in die Tore Jerusalems noch hinaus aus euren Häusern, und besorgt keinerlei Geschäft an ihm". Er fügt hinzu, dass dies Gebot zwar schon den Vätern gegeben, bisher aber nicht gehalten sei; hergebracht scheint also nur die Enthaltung von der Feldarbeit und vielleicht von der professionellen Hantirung gewesen zu sein. Ebenso wie Jeremia verhalten sich in dieser Hinsicht seine exilischen Nachfolger, nicht bloss Ezechiel 20, 16. 22, 26, sondern auch der grosse Unbekannte Jes. 56, 2. 58, 13, der sonst keine ausgesprochene Vorliebe für den Cultus zeigt. Während nach Hos. 2, 13 und sogar nach Thren. 2, 6 der Sabbath ausserhalb des h. Landes, wie der übrige Gottesdienst, aufhören muss, gewann er tatsächlich im Exil ausserordentlich an Bedeutung, indem er nicht bloss vom Ackerbau abstrahirte, sondern sich namentlich auch vom Opfercultus ganz unabhängig machte und sich als

heilige Ruhefeier völlig selbständig constituirte. Dergestalt wurde er neben der Beschneidung das zusammenhaltende Symbol der jüdischen Diaspora, wie schon im Priestercodex beide Institute die allgemeinen religiösen Erkennungszeichen (אות Gen. 17, 11. 10 Exod. 31, 13) sind, welche auch unter Umständen bestehen, wo ähnlich wie im Exil die Bedingungen des mosaischen Cultus nicht vorhanden sind Gen. 2, 3. 17, 12 f. Welche Mühe inzwischen noch die Constitutoren der Gemeinde des zweiten Tempels hatten, mit den neuen strengen Anforderungen durchzudringen, erhellt aus Neh. 13, 15 ff. Aber es gelang schliesslich. Die Sabbathfeier des Judentums hat sich auf Grund der priesterlichen Gesetzgebung consequent weiter entwickelt, immer mehr dem Ideal der absoluten Ruhe sich nähernd, so dass für die strengste Richtung der Pharisäer die Vorbereitung auf den heiligen Tag die ganze Woche in Anspruch nahm und also wo möglich das halbe Menschenleben um seinetwegen da war. „Vom Sonntag an denk an den Sabbath", sagt Schammai. Hervorgehoben zu werden verdient die Unterscheidung zwischen jom tob und schabbath, die mit der puritanischen zwischen Fest- und Sonntag zu vergleichen ist, und die Discussion über das Brechen des Sabbaths durch den Gottesdienst; zwei Einzelheiten, welche die durch den Priestercodex indicirte Richtung erkennen lassen, in der sich die spätere Sitte vom Ursprünglichen entfernt.

2. Mit dem Sabbath steht das Sabbathjahr in Verbindung. Im Bundesbuche wird gefordert, einen Hebräer, den man zum Knechte kauft, nach sechs Jahren des Dienstes im siebten frei zu geben, wenn er anders nicht selber zu bleiben wünscht. Exod. 21, 2—6. Ebendaselbst wird an einer anderen Stelle geboten, sechs Jahre das Land und die Obstgärten zu bestellen und die Ernte einzuheimsen, aber im siebten dieselbe preiszugeben (שמט), damit die Armen essen und, was sie übrig lassen, die Tiere des Feldes 23, 10. 11. Von einem Sabbathjahr ist hier keine Rede. Die Freigebung des hebräischen Knechts erfolgt sechs Jahr nach dem Kauf, also an einem relativen Termin. Ebenso ist in der anderen Verordnung ein absolutes siebtes Jahr durch nichts indicirt; auch handelt es sich nicht um einen Sabbath, d. h. eine Brache, für das Land, sondern um eine Preisgabe der Ernte.

Das erste Gebot wird im Deuteronomium wiederholt, ohne

sachliche Abweichungen, teilweise wörtlich 15, 12—18. Das andere hat wenigstens ein Analogon in Deut. 15, 1—6: „am Ende von sieben Jahren sollst du eine Preisgabe (שמטה) machen und folgende Bewandtnis hat es mit der Preisgabe: kein Gläubiger soll wegen einer Forderung seinen Bruder drängen, denn man hat eine Preisgabe ausgerufen dem Jahve, den Fremden magst du drängen, aber was dir dein Bruder schuldet, sollst du preisgeben". Dass diese Verordnung mit Exod. 23, 10. 11 zu vergleichen ist, beweist der Name שמטה, aber derselbe bekommt eine andere Bedeutung, die offenbar als neu eingeführt wird. Es handelt sich hier nicht um Grund und Boden, sondern um Geld, und preisgegeben werden soll nicht bloss, wie die Ernte des Feldes, so die Zinsen der Forderung, sondern das Capital selbst — der letzte Satz lässt kein anderes Verständnis zu, so zweckwidrig die Massregel ist. Ein Schritt auf das Sabbathsjahr zu ist darin zu erkennen, dass der Termin des siebten Jahres nicht ein für die einzelnen Schuldverhältnisse, je nach dem Datum ihrer Contraction, verschiedener ist — dann könnte es sich einfach um Verjährung handeln —, sondern ein für alle gleicher und gemeinsamer, den man öffentlich ansagt; ein absoluter also, kein relativer. Jedoch umfasst er nicht das ganze siebte Jahr, tritt nicht am Ende von sechs Jahren ein wie im Exodus, sondern am Ende von sieben: die Preisgabe der Ernte nimmt eben das ganze Jahr in Anspruch, der Schuldenerlass vergleichsweise nur einen Moment.

Das Sabbathsjahr ist dem Priestercodex eigentümlich, oder genauer der von ihm recipirten und überarbeiteten Gesetzsammlung, welche in Lev. 17—26 zu Grunde liegt. Es heisst in Lev. 25, 1—7: „wenn ihr in das Land kommt, welches ich euch geben werde, so soll das Land dem Jahve einen Sabbath feiern; sechs Jahre sollst du dein Feld säen und deinen Weinberg bestellen und die Ernte einheimsen, und im siebten Jahre soll das Land einen Ruhesabbath feiern dem Jahve, dein Feld sollst du nicht säen und deinen Weinberg nicht bestellen, das freigewachsene Korn sollst du nicht mähen und die Trauben der nicht geputzten Reben nicht schneiden, ein Ruhejahr soll das Land haben, und der Sabbath des Landes soll euch zur Nahrung sein, dir und deinem Knechte und deiner Magd und deinen Mietsleuten und deinem Vieh und dem Wilde soll all sein Ertrag zur

Nahrung sein". Die Ausdrücke lassen keinen Zweifel darüber, dass Exod. 23, 10. 11 die Grundlage dieser Verordnung ist, aber es ist etwas völlig Anderes daraus gemacht. Das dort relative siebte Jahr ist hier ein festes geworden, nicht verschieden für die verschiedenen Äcker, sondern gemeinsam für das ganze Land, ein Sabbathjahr nach der Ähnlichkeit des Sabbathtages. Dies kommt einer gewaltigen Erschwerung der Sache gleich, denn es ist ein anderes Ding, ob sich der Verzicht auf die Ernte über sieben Jahre verteilt oder auf das je siebte zusammendrängt. Gleicherweise zeigt sich die Steigerung der Anforderung darin, dass im siebten Jahre nicht bloss einzuheimsen, sondern auch zu säen und zu bestellen verboten wird. In dem originalen Gebote ist das nicht der Fall, hier fällt nur die Ernte im siebten Jahre nicht dem Eigentümer des Feldes zu, sondern ist publici iuris — vielleicht ein Rest der Gemeinwirtschaft. Durch ein blosses Misverständnis des Verbalsuffixes Exod. 23, 11, wie Hupfeld vermutet hat, ist aus dem Liegenlassen des Ertrags des Landes ein Liegenlassen des Landes selbst, eine allgemeine Brache desselben gemacht Lev. 25, 4. Das Misverständnis ist aber nicht zufällig, sondern überaus charakteristisch. In Exod. 23 ist die Einrichtung für die Menschen da, eine Beschränkung der Privateigentümer des Grundbesitzes zum Besten der Gesammtheit, d. h. faktisch der Besitzlosen, die im siebten Jahr den Niessbrauch haben sollen; in Lev. 25 ist die Einrichtung wegen des Landes da, damit es wenn nicht am siebten Tage doch im siebten Jahre ruhe, und wegen des Sabbaths, damit er seine Herrschaft auch über die Natur ausdehne. Natürlich setzt dies die extreme Sabbathfeier durch absolute Ruhe voraus und ist nur als Auswuchs davon zu begreifen. Übrigens ist eine allgemeine Brache nur unter Verhältnissen möglich, die schon von der eigenen landwirtschaftlichen Production ziemlich unabhängig sind: vor dem Exil hätte schwerlich auch nur der Gedanke daran kommen können.

Zu dem Sabbathjahre kommt nun im Priestercodex als Ergänzung noch das Jobeljahr hinzu Lev. 25, 8 ff. Wie jenes dem siebten, so ist dieses dem funfzigsten, d. i. dem Pfingsttag nachgebildet, wie schon aus dem Parallelismus von Lev. 25, 8 mit Lev. 23, 15 zu erkennen ist. Wie der 50. Tag nach den sieben Sabbathtagen als Schlussfeier der 49tägigen Periode gefeiert

wird, so das 50. Jahr nach den sieben Sabbathjahren als Schlussstein der 49jährigen; die sieben in die Ernte fallenden Sabbathe, die besonders gezählt zu werden pflegen Luc. 6, 1, haben eben dadurch, dass sie die Erntearbeit unterbrechen, eine besondere Ähnlichkeit mit den Jahrsabbathen, die den Ackerbau überhaupt unterbrechen. Jobel ist also eine künstliche Einrichtung, aufgebaut auf den Brachjahren als Erntesabbathen, nach der Analogie des Pfingstfestes. Seine beiden Funktionen scheinen ursprünglich auch dem Sabbathjahr angehört zu haben und aus den beiden entsprechenden Bestimmungen des Deuteronomiums über das siebte Jahr abgeleitet zu sein, so dass also Exod. 23 die Basis von Lev. 25, 1—7 und Deut. 15 die von 25, 8ff. wäre. Die Freilassung des hebräischen Sklaven sollte zuerst im siebten Jahre des Kaufes, sodann vermutlich im siebten Jahre schlechthin geschehen: von da ist sie aus praktischen Gründen auf das funfzigste verlegt worden. Analog ist auch wol das andere Element des Jobel, der Rückfall des verpfändeten Grundbesitzes an den Erbeigentümer, erwachsen aus dem Schuldenerlass, der Deut. 15 für das Ende des siebten Jahres gefordert wird; denn beides hängt sachlich eng mit einander zusammen, wie Lev. 25, 23ff. zeigt.

Was die Bezeugung aller dieser Einrichtungen betrifft, so werden die des Bundesbuchs gleichmässig vom Deuteronomium und vom Priestercodex vorausgesetzt. Auf die Anregung des Deuteronomiums scheint es zurückzugehen, dass gegen Ende der Regierung Sedekia's Ernst gemacht wurde mit der Freilassung der hebräischen Sklaven; die Ausdrücke Jer. 34, 14 weisen auf Deut. 15, 12 und nicht auf Exod. 21, 2. Da sie bisher nicht praktisch geworden war, ward in diesem Falle die Massregel von Allen zu gleicher Frist durchgeführt; in der Tat musste dies immer geschehen, wenn sie als ausserordentliche Neuerung in die Welt trat: vielleicht hängt es damit zusammen, dass aus einem relativen ein fixes siebtes Jahr ward. Das Sabbathjahr ist nach der eigenen Aussage des Gesetzgebers in der ganzen vorexilischen Zeit nicht gehalten worden. Denn nach Lev. 26, 34f. soll die Desolation des Landes während der Dauer des Exils eine nachträgliche Erstattung der früher nicht eingehaltenen Brachjahre sein: „dann wird das Land seine Sabbathe bezahlen alle Tage der Verödung, wenn ihr im Lande eurer Feinde seid, dann wird das Land feiern und seine Sabbathe bezahlen; alle

Tage der Verödung wird es nachfeiern, was es früher nicht gefeiert hat, solange ihr darin wohntet". Der Vers wird 2. Chr. 36, 22 als ein Wort Jeremia's citirt und das ist ein richtiger und unbefangener Eindruck seines exilischen Ursprungs. Da nun aber der Verfasser von Lev. 26 auch der von Lev. 25, 1—7 ist, d. h. der Gesetzgeber des Sabbathjahres, so folgt daraus die Jugend dieser Einrichtung, die noch dazu auf ein Misverständnis gegründet ist. Das Jobeljahr, auf alle Fälle vom Sabbathjahr abgeleitet, ist noch jünger als dieses. Jeremia (34, 14) ahnt nichts davon, dass die Freilassung der Knechte nach dem „Gesetz" im 50. Jahre erfolgen soll. Den Namen דרור, welchen Lev. 25, 10 das Jobel trägt, gebraucht er vom siebten Jahre, und das ist auch für Ezech. 46, 17 entscheidend: das Grundstück, welches der König einem seiner Diener schenkt, bleibt nur bis zum siebten Jahre in dessen Besitz. Lächerlich ist es sich für die frühe Geltung des Jobelgesetzes und seiner Grundlagen auf 1. Reg. 21, 3 zu berufen; die Geschichte Naboths beweist eher für das Gegenteil. Vgl. übrigens Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 439.

Viertes Kapitel.

Die Priester und Leviten.

I.

1. Das Problem, um das es sich hier handelt, erscheint mit besonderer Schärfe in einem prägnanten Beispiele, das wol an die Spitze gestellt zu werden verdient. Das mosaische Gesetz, d. h. der Priestercodex, scheidet bekanntlich zwischen den zwölf weltlichen Stämmen und Levi, andererseits innerhalb des geistlichen Stammes selber zwischen den Söhnen Aharons und den schlechthin so genannten Leviten. Der erstere Unterschied wird anschaulich in der Lagerordnung Num. 2, in der Levi einen schützenden Ring um das Heiligtum bildet, gegen die unmittel-

bare Berührung der übrigen Stämme; im Ganzen gilt er jedoch als selbstverständlich und wird nicht besonders hervorgehoben Num. 18, 22. Der andere wird mit ungleich grösserem Nachdruck eingeschärft. Bloss Aharon und seine Söhne sind Priester, zum Opferdienst und zum Räuchern befähigt, die Leviten sind Hierodulen (3. Esdr. 1, 3), die zur Besorgung der niederen Dienste an die Aharoniden geschenkt worden Num. 3, 9. Zwar sind sie deren Stammgenossen, aber nicht wegen seiner Zugehörigkeit zu Levi ist Aharon erwählt und sein Priestertum nicht etwa die Spitze und Blüte des allgemeinen Berufs seines Stammes. Er war vielmehr Priester, lange bevor die Leviten geheiligt wurden; während der Cultus längst eingerichtet und im Gange ist, sind die letzteren noch geraume Zeit nicht vorhanden: im ganzen dritten Buche nicht, das seinem Namen Leviticus insofern keine Ehre macht. Genau genommen gehören sogar die Leviten gar nicht zum Klerus, sie werden nicht von Jahve berufen, sondern von den Kindern Israel an das Heiligtum gewidmet; an Stelle der Erstgeborenen, aber nicht als Priester — weder Num. 3. 4. 8 noch sonst im Alten Testament kommt von einem Priestertum der Erstgeborenen eine Spur vor — sondern als Abgabe an die Priester, als welche sie sogar die übliche Schwingung vor dem Altar, d. h. das scheinbare Werfen in die Opferflamme durchzumachen haben Num. 8. Die Verwandtschaft zwischen Aharon und Levi und dass grade dieser Stamm als Lösung der Erstgeborenen dem Heiligtum abgetreten wird, erscheint somit fast als zufällig, erklärt sich aber jedenfalls nicht daraus, dass Aharon auf den Schultern Levi's in die Höhe gestiegen, sondern dass Levi an Aharon heraufgerankt ist, dessen Priestertum durchaus als das Prius gilt. Von Gleichartigkeit zwischen beiden ist nicht die Rede, das Amt und auch das Blut scheidet sie mehr, als dass es sie verbindet.

Nun hat sich der Prophet Ezechiel in dem Plan des neuen Jerusalem, welchen er im Jahr 573 entwarf, auch mit der Neugestaltung der Verhältnisse des Tempelpersonals beschäftigt und er sagt in dieser Beziehung 44, 6—16: „So spricht der Herr Jahve. Lasst es genug sein all eurer Greuel, Haus Israel! — dass ihr Ausländer, unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Fleisches, habt eingehen lassen zu sein in meinem Heiligtum, es zu entweihen, wenn ihr mein Brod, das Fett und Blut, darbrachtet,

und habt meinen Bund gebrochen[1]) durch all eure Greuel und meinen heiligen Dienst nicht gewahrt, indem ihr jene[1]) zu Besorgern meines Dienstes in meinem Heiligtum gemacht habt. Darum[1]) spricht der Herr Jahve also: kein Ausländer, unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Fleisches, soll in mein Heiligtum hineinkommen, keiner von allen, welche unter den Kindern Israel leben; sondern die Leviten, welche sich entfernt haben von mir, da Israel von mir abirrte hinter seinen Götzen her, die sollen ihre Schuld büssen, und sollen in meinem Heiligtum Dienstlanger sein, Wachen an den Toren des Hauses und Diener des Hauses, sie sollen das Brandopfer schlachten und das Dankopfer den Leuten und vor ihnen stehen sie zu bedienen. Weil sie ihnen gedient haben vor ihren Götzen und dem Hause Israel ein Anstoss zur Sünde geworden sind, darum erhebe ich meine Hand gegen sie, spricht der Herr Jahve, dass sie ihre Schuld büssen sollen; sie sollen sich mir nicht nahen, mir zu priestern und all meinem Heiligen zu nahen, sondern ihre Schande und Greuel büssen, die sie verübt haben; und ich will sie zu Besorgern des Hausdienstes machen, aller Arbeit daran und alles dessen, was darin zu geschehen hat. Aber die Priester, die Leviten Söhne Sadoks, welche den Dienst meines Heiligtums gewahrt haben in der Zeit da die Kinder Israel von mir abirrten, die sollen zu mir nahen mich zu bedienen und sollen vor mir stehen, mir Fett und Blut darzubringen, spricht der Herr Jahve; sie sollen eingehen in mein Heiligtum und treten an meinen Tisch, mich zu bedienen, und sollen meinen Dienst bewahren."

Hieraus ist zweierlei zu lernen. Einmal, dass die systematische Absperrung des Heiligen vor profaner Berührung nicht von jeher bestand, dass man im salomonischen Tempel sogar Heiden (Zach. 14, 21), wahrscheinlich Kriegsgefangene, zu den Hierodulendiensten verwendete, welche nach dem Gesetz die Leviten hätten verrichten müssen und später auch wirklich verrichteten. Freilich hält Ezechiel diese Sitte für einen abscheulichen Misbrauch, man könnte sie also für einen Ungehorsam ausgeben, den die jerusalemischen Priester gegen ihre eigenen Forderungen sich zu Schulden kommen liessen, und würde es

[1]) Für ויפרו v. 7 l. והפרו, für ותשימון v. 8 ותשימום, für לכם v. 8 לכן, alles nach der LXX.

dadurch vermeiden, sie der Unbekanntschaft mit ihrem Gesetz zu zeihen. Dahingegen schliesst eine zweite Tatsache, die aus unserer Stelle erhellt, das Vorhandensein des Priestercodex für Ezechiel und seine Zeit zweifellos aus. An die Stelle der heidnischen Tempelsklaven sollen künftig die Leviten treten. Bisher besassen diese das Priestertum, und zwar nicht zufolge eigenmächtiger Anmassung, sondern vermöge ihres guten Rechtes. Denn es ist keine blosse Zurückweisung in die Schranken ihres Standes, wenn sie nicht mehr Priester, sondern Tempeldiener sein sollen, keine Herstellung eines status quo ante, dessen Befugnisse sie ungesetzlicher Weise überschritten haben, sondern ausgesprochener Massen eine Degradation, eine Entziehung ihres Rechtes, welche als eine Strafe erscheint und als verdiente gerechtfertigt werden muss: sie sollen ihre Schuld büssen. Sie haben ihr Priestertum dadurch verwirkt, dass sie es misbraucht haben, um dem Cultus der Höhen vorzustehen, der dem Propheten als Götzendienst gilt und ihm in tiefster Seele verhasst ist. Natürlich sind diejenigen Leviten von der Strafe ausgenommen, welche an der legalen Stelle amtirt haben; das sind die Leviten die Söhne Sadok zu Jerusalem, welche nun einzig Priester bleiben und über ihre bisherigen Standesgenossen, mit denen sie Ezechiel noch unter dem selben Gemeinnamen zusammenfasst, emporrücken, indem diese zu ihren Handlangern und Hierodulen erniedrigt werden.

Es ist eine wunderliche Gerechtigkeit, dass die Priester der abgeschafften Bamoth dafür bestraft werden, dass sie Priester der abgeschafften Bamoth gewesen sind, und umgekehrt die Priester des jerusalemischen Tempels dafür belohnt, dass sie Priester des Tempels gewesen sind: die Schuld jener und das Verdienst dieser besteht in ihrer Existenz. Mit anderen Worten hängt Ezechiel bloss der Logik der Tatsachen einen moralischen Mantel um. Aus der Abschaffung der volkstümlichen Heiligtümer in der Provinz zu Gunsten des königlichen von Jerusalem folgte mit Notwendigkeit die Absetzung der provincialen Priesterschaften zu Gunsten der Söhne Sadok am Tempel Salomo's. Zwar will der Urheber der Centralisirung, der deuteronomische Gesetzgeber, dieser Consequenz vorbeugen, indem er auch den auswärtigen Leviten das Recht gibt in Jerusalem zu opfern so gut wie ihre dort erbgesessenen Brüder; aber es war nicht möglich in dieser

Weise das Schicksal der Priester von dem ihrer Altäre zu trennen. Die Söhne Sadok liessen es sich wol gefallen, dass in ihrem Tempel alle Opfer sich vereinigten, aber dass sie ihr Erbe nun mit der Priesterschaft der Höhen teilen sollten, leuchtete ihnen nicht ein und es ward nicht durchgesetzt 2. Reg. 23, 9. Für diese Abweichung vom Gesetz findet Ezechiel, jerusalemisches Vollblut wie er ist, einen moralischen Ausdruck, der indes die Tatsache nicht motivirt, sondern nur umschreibt.

Von der Grundlage des Deuteronomiums aus ist es leicht möglich, die Verordnung Ezechiels zu verstehen, von der Grundlage des Priestercodex aus ist es ganz und gar unmöglich. Was er als das ursprüngliche Recht der Leviten betrachtet, den Priesterdienst zu verrichten, betrachtet dieser als eine bodenlose und höchst bösartige Anmassung, die einmal in der Urzeit der Rotte Korah den Untergang brachte; was jener als nachträgliche Entziehung ihres Rechtes, als Degradirung zur Strafe einer Schuld ansieht, sieht dieser als ihre erbliche Naturbestimmung an. Der Unterschied zwischen Priester und Levit, den Ezechiel als eine Neuerung einführt und rechtfertigt, besteht nach dem Priestercodex seit ewigen Zeiten, was dort als Anfang erscheint, ist hier seit Mose immer so gewesen, ein Gegebenes, nichts Gemachtes oder Gewordenes[1]). Dass nun der Prophet vom priesterlichen Gesetz, mit dessen Tendenzen er von Herzen übereinstimmt, nichts weiss, kann nur daher kommen, dass es nicht vorhanden war. Seine eigenen Verordnungen sind nur als Vorstufe desselben zu verstehen.

2. Nöldeke jedoch deutet den Vergleich der Söhne Aharons mit den Söhnen Sadoks zu Gunsten der Priorität des Priestercodex, der doch noch nicht ganz so exclusiv sei wie Ezechiel[2]). Nun ist dies zunächst ein untergeordnetes Moment, die Hauptsache ist, dass Ezechiel den Unterschied zwischen Priestern und Leviten erst selber machen muss, der im Priester-

[1]) „Wenn die Leviten kraft ihrer Geburt unmöglich Priester werden konnten, so würde es mehr als sonderbar sein, ihnen das Priestertum zu entziehen auf Grund ihrer Übertretungen — ebenso sonderbar als wenn jemand Bürgern als Strafe androht, sie sollten künftig in einer Versammlung von Edelleuten nicht mehr Sitz und Stimme haben". Kuenen, Theol. Tijdschr. III 463.

[2]) Jahrbb. für Prot. Th. 1875 S. 351: „Dass er die Aaroniden allein als wahre Priester betrachtet, hat sein Gegenbild im Ezechiel, welcher noch viel exclusiver bloss die Söhne Sadok's als Priester anerkennt".

codex ein längst gegebener ist. Dem gegenüber, dass jener die Sonderung neu einführt, die dieser voraussetzt, ist der Grad derselben hier und dort vollkommen gleichgiltig. Ferner aber kann man mit dem selben Rechte wie die Söhne Aharons im Vergleich zu den Söhnen Sadoks, so auch die Stiftshütte im Vergleich zum jerusalemischen Tempel für einen Beweis höheren Alters ausgeben. Jene nämlich sind die Priester der Stiftshütte, diese die des Tempels; wie aber faktisch kein anderer Unterschied zwischen dem mosaischen und dem wirklichen Centralheiligtum besteht, als der zwischen Körper und Schatten, so auch kein anderer zwischen der mosaischen und der wirklichen Centralpriesterschaft. Nur darum ist im Priestercodex der altersgraue Name an die Stelle des geschichtlichen gesetzt, um den Schein der mosaischen Zeit aufrecht zu erhalten: soll diese Verschleierung ein Zeichen seines früheren Ursprungs sein, so ist es wol auch ähnlich zu beurteilen, dass in ihm Herkunft und Wesen der Leviten gänzlich unklar ist, während man es bei Ezechiel mit Händen greift, dass sie die ausser Dienst gestellten Priester der abgeschafften Bamoth sind, die notgedrungen sich unter die vornehmen Standesgenossen zu Jerusalem haben unterordnen müssen. In Wahrheit ist es grade umgekehrt ein Beweis der nachexilischen Abfassung des Priestercodex, dass er die Priester des Centralheiligtums — das sind auch nach dem traditionellen Verständnis (2. Chr. 13, 10), direct oder indirect, die jerusalemischen — zu Söhnen Aharons macht. Er führt dadurch ihren Ursprung hinauf bis zur Stiftung der Theokratie und lässt sie als die legitimen seit je erscheinen. Diese Meinung nun konnte vor dem Exil nicht gewagt werden. Denn damals war es zu wol bekannt, dass das Priestertum des jerusalemischen Geschlechts sich nicht über die Zeit Davids verfolgen liess, sondern erst von Sadok datirte, der unter Salomo die erbberechtigte Familie Eli aus der Stellung verdrängte, welche dieselbe schon seit lange, erst zu Silo und zu Nob, und dann zu Jerusalem an dem jeweils hervorragendsten Heiligtume Israels eingenommen hatte.

In einer deuteronomisch gefärbten Stelle, die nicht lange vor dem Exil geschrieben sein kann, heisst es in einer Weissagung an Eli über den Sturz seines Hauses durch Sadok: „Ich habe zwar gesagt, spricht Jahve der Gott Israels, dein und

deines Vaters Haus sollen vor mir wandeln in Ewigkeit, aber jetzt sage ich: das sei ferne von mir, denn die mich ehren, die ehre ich, und meine Verächter werden zu schanden — siehe es kommen Tage, da zerschmettere ich deinen und deines Geschlechtes Arm, und erwecke mir einen verlässigen Priester, der nach meinem Herzen handelt, und baue ihm ein verlässiges Haus, dass er vor meinem König wandeln soll immerdar" 1. Sam. 2, 27—36. Also ist Eli's Haus und Vatershaus das in Ägypten erwählte rechtmässige Priestergeschlecht; gegen das Erbrecht und gegen die Verheissung ewigen Bestandes wird es abgesetzt, weil die Gerechtigkeit vorgeht. Der an die Stelle tretende verlässige Priester ist Sadok, nicht bloss weil es 1. Reg. 2, 27 ausdrücklich gesagt wird, sondern auch weil kein anderer als er das verlässige Haus gehabt hat und als Ahn und Inhaber desselben vor den jüdischen Königen gewandelt ist alle Zeit. Dieser Sadok also gehört weder dem Hause noch dem Vatershause Eli's an, sein Priestertum reicht nicht bis in die Stiftungszeit der Theokratie und ist kein im eigentlichen Sinne legitimes; er hat es vielmehr erlangt durch den Bruch des gewissermassen verfassungsmässigen Privilegs, für das kein weiterer Erbe existirte als Eli's Familie und Geschlecht. Man sieht, er gilt nicht als Mittelglied der Linie Aharons, sondern als der Anfänger einer absolut neuen Linie; die jerusalemischen Priester, deren Ahnherr er ist, sind Emporkömmlinge aus dem Anfange der königlichen Zeit, mit denen das alte mosaische Sacerdotium nicht fortgesetzt wird, sondern abbricht. Wenn dieselben nun im Priestercodex Söhne Aharons heissen, mindestens unter den Söhnen Aharons mit einbegriffen sind, denen sie in Wahrheit nur entgegengesetzt werden können, so ist das ein sicheres Merkmal, dass die Fäden der Tradition aus der vorexilischen Zeit hier vollkommen abgerissen sind, was in Ezechiels Tagen noch nicht der Fall war[1]).

Das hiemit dargestellte Verhältnis der priesterlichen Gesetzgebung zu Ezechiel gibt nun Ziel und Richtung für die folgende Darstellung an, in welcher der Versuch gemacht wird,

[1]) In der Chronik wird, um des Pentateuches willen, durch künstliche Genealogien nachgewiesen, wie sich die Söhne Sadoks in ununterbrochener Folge von Aharon und Eleazar ableiten. Vgl. meine Pharis. und Sadd. S. 48f. Die Sache ist zuerst entdeckt von Vatke S. 344f., sodann von Kuenen, Theol. Tijdschr. III S. 463—509, zuletzt von mir, Text der Bb. Sam. S. 48—51.

die einzelne Erscheinung in ihren allgemeinen Zusammenhang zu stellen.

II.

1. Die Absonderung eines ganzen geistlichen Stammes aus dem übrigen Volk und der schroffe Rangunterschied innerhalb der Classen desselben setzen einen sehr systematischen Gegensatz von Heilig und Profan und einen gewaltigen Apparat des Cultus voraus. In der Tat sind, nach der Darstellung des Priestercodex, die Israeliten von Anfang an als Hierokratie organisirt gewesen, mit dem Klerus als Skelett, dem Hohenpriester als Haupt und der Stiftshütte als Herz. Aber so plötzlich wie diese Hierokratie ausgebildet vom Himmel in die Wüste herabgefahren ist, so plötzlich ist sie im Lande Kanaan spurlos wieder verschwunden. Wie weggeblasen sind, in der Zeit der Richter, Priester und Leviten mitsammt der „Gemeinde der Kinder Israel", welche sich um jene schart; kaum ein Volk Israel gibt's, nur einzelne Stämme, die sich nicht einmal zu den dringendsten Notsachen vereinigen, geschweige denn auf gemeinsame Kosten ein nach Tausenden zählendes Cultuspersonal mit Weib und Kind unterhalten. Statt der Kirchengeschichte des Hexateuchs setzt mit einem mal im Buch der Richter die Weltgeschichte ein, der geistliche Charakter ist völlig abgestreift. Der Hohepriester, nach der Absicht des Priestercodex die centrale Obrigkeit von Gottes Gnaden, mag sehen wo er bleibt, denn die wirklich eingreifenden Volkshäupter sind die Richter, Leute von ganz anderem Schlage, nicht gestützt auf ein Amt, sondern auf ihre Person und das Bedürfnis der Umstände, selten über die Grenzen ihres Stammes hinaus von Einfluss. Und offenbar sehen wir hier nicht die traurigen Reste einer einst unter Mose und Josua vorhandenen, dann aber total zerfallenen kirchlich-politischen Ordnung, sondern die ersten naturwüchsigen Anfänge staatlicher Autorität, die sich weiter und weiter entwickelnd schliesslich zum Königtum geführt haben.

Im Kern des Richterbuches Jud. 3—16 kommt nirgends eine Person vor, die den Cultus als Profession betreibt. Zweimal wird ein Opfer dargebracht, von Gideon und Manoah; ein Priester gilt dabei nicht für nötig. In einer Glosse zu 1. Sam. 6, 13 f. macht sich die Divergenz der späteren Sitte Luft. Als

die Lade Jahve's auf einem Kuhwagen aus ihrem philisthäischen Exil zurückkehrte, blieb sie in der Feldmark von Bethsemes bei dem grossen Steine stehen; die Bethsemesiten aber, die eben bei der Weizenernte waren, spalteten das Holz des Wagens und verbrannten die Kühe auf dem Stein. Nachdem sie nun fertig sind, kommen v. 15 die Leviten im Plusquamperfectum, und tun als ob nichts geschehen wäre, heben die Lade von dem gar nicht mehr vorhandenen Wagen und setzen sie auf den Stein, auf dem bereits das Opfer brennt: natürlich nur um das Gesetz zu erfüllen, dessen Anforderungen die ursprüngliche Erzählung ignorirt. Ehe nicht der Cultus einigermassen centralisirt ist, haben die Priester keinen Boden. Denn wenn jeder für sich und sein Haus opfert, an einem Altar, den er wo möglich für das augenblickliche Bedürfnis improvisirt, wozu braucht's solcher Leute, deren Geschäft und Begriff es ist, für andere zu opfern? Wenn sie also in der frühesten Periode der israelitischen Geschichte so wenig von sich merken lassen, so hängt das damit zusammen, dass es noch so wenige Heiligtümer gibt. Sobald dagegen solche auftauchen, finden sich auch die Priester ein. So Eli und seine Söhne bei dem alten Gotteshause des Stammes Ephraim zu Silo. Eli nimmt eine sehr angesehene Stellung ein, seine Söhne werden als übermütige Menschen geschildert, die nicht direct, sondern durch einen Diener mit den Opfernden verkehren und ihren Pflichten gegen Jahve mit vornehmer Lässigkeit nachkommen. Das Amt ist erblich, die Priesterschaft schon recht zahlreich. Wenigstens zur Zeit Sauls, nachdem sie von Silo, wegen der Zerstörung des dortigen Tempels durch die Philister, nach Nob übergesiedelt war, zählte sie über fünfundachtzig Männer, die indessen nicht gerade lauter Blutsverwandte Eli's gewesen zu sein brauchen, wenn sie sich auch zu dessen Geschlechte rechneten 1. Sam. 22, 11[1]). Noch ein anderes Heiligtum wird gegen Ausgang der Richterperiode erwähnt, das zu Dan an den Quellen des Jordans. Ein reicher Ephraimit, Micha, hatte dem Jahve ein silberüberzogenes Bild gestiftet und dasselbe in einem ihm gehörigen Gotteshause aufgerichtet. Zunächst stellte er einen

[1]) Freilich ist 1. Sam. 1 f. nur immer von Eli und seinen zwei Söhnen und von einem Knecht die Rede; und noch David und Salomo scheinen an dem Haupttempel nur einen oder zwei Priester gehabt zu haben. Sollte Doeg 85 Männer alleine haben hinrichten können?

seiner Söhne dabei als Priester an, darauf den Jonathan ben Gerson ben Mose, einen heimatlosen Leviten von Bethlehem Juda, den er sich glücklich schätzte gegen ein Jahrgeld von zehn Silberlingen nebst Kleidung und Unterhalt festzuhalten. Als jedoch die Daniten durch die Philister gedrängt aus ihren alten Sitzen aufbrachen, um sich im Norden an den Abhängen des Antilibanus eine neue Heimat zu gründen, raubten sie unterwegs das Gottesbild und den Priester Micha's; veranlasst durch ihre Kundschafter, welche vordem bei Micha geherbergt und dort ein Orakel eingeholt hatten. So kam Jonathan nach Dan und ward der Begründer des Geschlechtes, welches bei dieser späterhin so wichtigen Cultusstätte bis zur Fortführung der Daniten in die assyrische Gefangenschaft das Priestertum inne hatte Jud. 17. 18. Seine Stellung erscheint sehr verschieden von der des Eli. Nur darin herrscht Gleichheit, dass sie beide Erbpriester, s. g. Leviten sind und sich vom Geschlechte Mose's ableiten: darüber wird unten des näheren zu reden sein. Während aber Eli ein vornehmer Mann ist, vielleicht der Besitzer des Heiligtums, jedenfalls ganz unabhängig und das Haupt eines grossen Hauses, ist Jonathan ein einsamer fahrender Levit, der bei dem Eigentümer eines Gotteshauses gegen Kost und Lohn in Dienst tritt, von diesem seinem Brotherrn zwar wie ein Sohn gehalten, von den Daniten aber keineswegs mit sonderlicher Hochachtung behandelt wird.

Der letztere Fall stellt vermutlich eher die Regel dar als der erste. Ein selbständiges und angesehenes Priestertum konnte sich nur an grösseren und öffentlichen Cultusstätten ausbilden, die zu Silo scheint aber die einzige dieser Art gewesen zu sein. Die übrigen Gotteshäuser, von denen wir aus der Übergangsperiode zur Königszeit hören, sind nicht bedeutend und befinden sich im Privatbesitz, entsprechen also dem des Micha auf dem Gebirge Ephraim. Das zu Ophra gehört dem Gideon und das zu Kiriathjearim dem Abinadab. Namentlich scheint es, dass Micha, indem er für Geld einen Diener des Heiligtums anstellt, einer allgemeineren Sitte gefolgt ist. Denn der Ausdruck מלא ידו, welcher als technischer Terminus auch später für die Ordination der Priester beibehalten worden ist als diese längst ganz unabhängig ausgestattet waren, kann ursprünglich in dieser Anwendung kaum etwas anderes als ein Füllen der Hand mit Gelde bedeutet

haben; das Priesteramt wird also in älterer Zeit ein bezahltes, vielleicht das einzige bezahlte gewesen sein. Wen er anstellen will, steht im Belieben des Eigentümers; hat er sonst niemand, so beauftragt er einen seiner Söhne Jud. 17, 5. 1. Sam. 7, 1: von einem character indelebilis ist dabei natürlich nicht die Rede, wie man aus dem ersteren Beispiel ersehen kann, wo Micha's Sohn nach kurzer Frist vom Dienst zurücktritt. David, als er die Lade überführte, vertraute sie zunächst dem Hause Obed-edoms an und machte diesen seinen Hauptmann, einen Philister aus Gath, zu ihrem Wächter. Ein Berufspriester, ein Levit, ist nach Jud. 17, 13 für ein gewöhnliches Heiligtum eine grosse Seltenheit. Auch zu Silo, wo übrigens die Verhältnisse ausserordentlich sind, ist das Privilegium der Söhne Eli's nicht exclusiv; Samuel, der nicht zur Familie gehörte, wird doch zum Priester angenommen. Der Dienst, wozu man einen ständigen Beamten nötig hatte, war nicht das Opfern; das geschah nicht so regelmässig, dass man es nicht auch selber hätte besorgen können. Für einen einfachen Altar bedarf es keines Priesters, sondern nur für ein Haus, worin ein Gottesbild befindlich ist[1]); dieses muss bewacht und bedient werden 1. Sam. 7, 1 — ein Ephod wie das Gideons oder Micha's Jud. 8, 26 f. 17, 4 war in der Tat sehr stehlenswert und die Gotteshäuser lagen gewöhnlich frei Exod. 33, 7. Noch in späterer Zeit sind von daher die Ausdrücke שמר und שרת für den heiligen Dienst beibehalten worden, und während jedermann zu opfern versteht, ist die Kunst, mit dem Ephod umzugehen und ihm Orakel zu entlocken, von jeher nur das Geheimnis des Priesters. Ausnahmsweise ist bisweilen der Wärter nicht der Priester selber, sondern sein Lehrling, der die Anwartschaft hat. So hat Mose den Josua als seinen Aedituus[2]) neben sich Exod. 33, 11, der nicht aus dem Zelte Jahve's weicht, so ferner Eli den Samuel, der Nachts im Inneren des Tempels bei der Bundeslade schläft: wenn auch die Jugendgeschichte Samuels den wirklichen Verhältnissen zu Silo vielleicht nicht ganz gerecht wird, so reicht sie doch jedenfalls zur Bezeugung anderweit vorhandener Sitte vollkommen aus. Man vergleiche

[1]) בית אלהים Gotteshaus ist nie etwas anderes als das Haus eines Bildes. Ephod ist ausserhalb des P. C. das Gottesbild, Ephod Bad das Priesterkleid.

[2]) משרת משה, genauer מ" את יי את פני משה הכהן 1. Sam. 2, 11.

mit diesen einfachen Zuständen, dass im Priestercodex den Söhnen Aharons etwa die Hälfte von 22000 Leviten als Wächter und Diener des Heiligtums zur Seite stehen.

Schlachten und opfern darf jedermann 1. Sam. 14, 34 f., und auch da wo Priester vorhanden sind, ist von systematischer Absonderung des Heiligen und von einer Scheu es zu berühren nichts zu spüren. Wenn David „in das Haus Gottes eingeht und die Schaubrote isst, welche nur die Priester essen dürfen, und auch seinen Leuten davon gibt" Marc. 2, 26, so gilt dies 1. Sam. 21 in dem Falle gar nicht für unerlaubt, dass die Essenden geheiligt sind, d. h. sich Tags zuvor von Weibern enthalten haben. Verfolgte Flüchtlinge erfassen das Horn des Altars, ohne dass dies als Profanirung desselben gilt. Ein Weib, wie die Hanna, tritt vor Jahve, d. h. vor den Altar, um zu beten; die von der LXX gegebenen Worte ותתיצב לפני יי 1. Sam. 1, 9 sind für den Zusammenhang notwendig und vom masorethischen Text als anstössig ausgelassen. Sie wird dabei von dem Priester beobachtet, der wie er pflegt gemütlich in der Tempeltür auf seinem Stuhle sitzt. Namentlich die Geschichte der Lade, wie Vatke mit Recht bemerkt S. 317. 332, bietet mehrfache Beläge dafür, dass der Begriff der Unnahbarkeit des Heiligen unbekannt war; ich will nur den auffallendsten hervorheben. Samuel der Ephraimit schläft von Amts wegen jede Nacht bei der Lade Jahve's, wohin nach Lev. 16 nur einmal im Jahr der Hohepriester eingehen darf und auch er nicht anders als nach der strengsten Vorbereitung und unter den ceremoniösesten Sühngebräuchen. Der Widerspruch der Anschauungsweise ist so colossal, dass ihn noch niemand sich klar zu machen gewagt hat.

2. Mit der beginnenden Königszeit treten alsbald auch die Priester, im Anschluss an die Könige, stärker hervor; die Steigerung der Centralisation und der Öffentlichkeit des Lebens macht sich auch auf dem Gebiete des Cultus bemerklich. Im Anfange der Regierung Sauls finden wir die angesehene ephraimitische Priesterschaft, das Haus Eli's, nicht mehr in Silo, sondern zu Nob, in der Nähe des Königs, und gewissermassen im Bunde mit ihm; denn ihr Haupt, der Priester Ahia, ist gleich bei der ersten Schilderhebung gegen die Philister in seiner nächsten Umgebung, teilt mit ihm die Gefahr und befragt für ihn das Ephod. Hinterher trübte sich das Einvernehmen, Ahia

und seine Brüder fielen der Eifersucht des Königs zum Opfer und damit ward dem einzigen Ansatz eines selbständigen Priestertums von Bedeutung, welcher sich in der alten israelitischen Geschichte findet, für immer ein Ende gemacht. Abiathar, der allein dem Blutbad von Nob (1. Sam. 22) entkam, floh mit dem Ephod zu David, er gelangte zum Dank dafür später zu hohen Ehren, aber alles was er geworden ist, ward er als Diener Davids. Unter David begann das königliche Priestertum sich zu der Bedeutung zu entwickeln, die es fortab behalten hat. Er verfügte mit voller Freiheit wie über das Heiligtum der Lade, welches in seiner Burg stand, so über die Einsetzung der Priester, welche lediglich seine Beauftragten waren. Neben Abiathar stellte er den Sadok (später noch den Ira) neu an, ausserdem auch einzelne seiner Söhne. Denn wenn es 2. Sam. 8, 18 heisst die Söhne Davids waren Priester, so dürfen diese Worte nicht dem Pentateuch zu liebe anders gedreht werden als wie sie lauten. Auch den Sohn des Propheten Nathan treffen wir 1. Reg. 4, 5 als Priester, umgekehrt dagegen den des Sadok in einem hohen weltlichen Amte v. 2; die spätere Grenze zwischen heiligen und nichtheiligen Personen existirte eben noch nicht. Was unter David der Institution des königlichen Cultus und der königlichen Priester noch fehlte, ein fester Mittelpunkt, kam durch den Tempelbau seines Nachfolgers hinzu. Zu Anfang der Regierung Salomo's gab es noch keine, grösseren Bedürfnissen genügende, israelitische Opferstätte; er war gezwungen, seinen Antritt auf der grossen Bama zu Gibeon zu feiern, einer damals noch ganz kanaanitischen wenn auch schon länger unterworfenen Stadt in der Nähe Jerusalems. Jetzt sorgte er dafür, dass seine ungeheuren Feste auch in seinem eigenen Heiligtum gefeiert werden konnten. Er machte daran den Sadok zum Priester, nachdem er bereits früher den greisen Abiathar, der aus vornehmem und echtem Priesterblute entsprossen war, wegen seiner Parteinahme für den rechtmässigen Thronfolger abgesetzt und auf sein Landgut nach Anathoth, einem Dorfe bei der Hauptstadt, verbannt hatte, damit das 1. Sam. 2 angedrohte Geschick der einst so stolzen und mächtigen Familie Eli's erfüllend. Dem Geschlechte Sadoks werden sich allmählich andere Priester angeschlossen haben, die sich späterhin ebenso seine Söhne nannten, wie die Rechabiten den Jonathan ben Rechab oder

die Prophetenkinder den oder jenen grossen Propheten als ihren Vater ansahen.

Wenn diese ersten Könige, ganz ebenso wie es in dem classischen Beispiel Jud. 17. 18 Micha tut, ihre Heiligtümer als ihr Privateigentum betrachten und in der Ein- und Absetzung der Beamten daran ganz unumschränkt verfahren, so scheuen sie sich natürlich auch nicht, selber die Rechte auszuüben, die von ihnen emanirten und auf andere übertragen wurden. Von Saul, der freilich noch Alles selber und wenig durch Andere tat, wird mehrfach gemeldet, dass er in eigener Person geopfert habe; und es ist deutlich, dass ihm das in 1. Sam. 14 und Kap. 15 nicht zum Vorwurf gemacht wird. David opferte, als er die Lade glücklich nach Jerusalem heraufgeholt hatte; dass er dabei selbst fungirte, geht daraus hervor, dass er den linnenen Priesterrock trug, das Ephod Bad, und dass er nach vollbrachtem Opfer den Segen sprach 2. Sam. 6, 14. 18. Nicht minder vollzog Salomo selber die Einweihung des Tempels, er trat vor den Altar und betete dort auf den Knieen mit ausgestreckten Armen, dann erhub er sich und segnete das Volk 1. Reg. 8, 22. 54. 55, ohne Zweifel wird er auch eigenhändig das erste Opfer dargebracht haben. Nur zur Befragung des Orakels vor dem Ephod ist die Technik des Priesters nötig 1. Sam. 14, 18.

3. Die Geschichte des Priestertums nach der Teilung des Reichs ist die Fortsetzung dieser Anfänge. Jerobeam I., der Begründer des israelitischen Reichs, gilt dem Geschichtschreiber auch als der Begründer des israelitischen Cultuswesens, sofern dieses sich von dem judäischen Ideal unterschied; „er machte die beiden goldenen Kälber und stellte sie auf zu Bethel und zu Dan, er machte die Bamothhäuser und stellte Priester mitten aus dem Volke an, die nicht zu den Söhnen Levi's gehörten und feierte Fest im achten Monat und stieg auf den Altar um zu räuchern" 1. Reg. 12, 28ff. 13, 33. Hier wird zwar in der bekannten Weise der frommen Pragmatik dem deuteronomischen Gesetze, das erst dreihundert Jahre später in Geltung kam, rückwirkende Kraft verliehen und also nach einem historisch unzulässigen Massstabe geurteilt; auch werden die dem Urteil zu Grunde liegenden Fakta einesteils zu sehr verallgemeinert, andernteils zu ausschliesslich dem Jerobeam zur Last gelegt. Der erste König trägt die Cultus-Sünden aller seiner Nachfolger und des

ganzen Volks. Aber die Anerkennung des souveränen Priestertums des Herrschers, des bestimmenden Einflusses, den er auf den Cultus ausgeübt hat, ist richtig. Die bedeutendsten Tempel waren königlich und königlich auch die Priesterschaft daran, Amos 7, 10ff. Als darum Jehu das Haus Ahabs stürzte, da erwürgte er nicht bloss alle seine Angehörigen, sondern mit seinen Beamten und Höflingen auch seine Priester; das sind ebenfalls königliche Diener und Vertrauenspersonen 2. Reg. 10, 11. vgl. 1. Reg. 4, 5. Die Angabe, dass dieselben nach Belieben von dem Könige ausgewählt wurden, wird dahin zu verstehen sein, dass sie, wie in der Zeit Davids und Salomo's, so auch später beliebig ausgewählt werden konnten und durften; denn tatsächlich blieb wenigstens in Dan das heilige Amt seit der Richterzeit bis zur assyrischen Gefangenschaft in der Familie Jonathans erblich. Ausserdem hat man sich gewiss nicht vorzustellen, dass sämmtliche Bamothhäuser und sämmtliche Priesterstellen[1]) königlich gewesen seien; so tief konnte die Regierung unmöglich in diese Angelegenheiten eingreifen. Öffentlich waren in dieser Periode wol die meisten Heiligtümer, aber darum noch nicht königlich, und so gab es ohne Zweifel auch zahlreiche Priester, die nicht königliche Diener waren. Dem Übergewicht des officiellen Cultus und des officiellen Cultuspersonals stand grade im Nordreich der häufige Wechsel der Dynastien und der ungebundene Particularismus der Stämme gegenüber; die Verhältnisse werden sich sehr bunt und individuell gestaltet, erbliche und nichterbliche, unabhängig ausgestattete und arme Priester neben einander bestanden haben; die Verschiedenartigkeit und das gleiche Recht der Verschiedenartigen ist die Signatur der Zeit.

Im Allgemeinen aber hat sich die Priesterschaft gegen früher entschieden consolidirt und wie an Zahl so auch an Einfluss nicht wenig zugenommen; sie ist eine wichtige Macht im öffentlichen Leben geworden, ohne welche sich das Volk nicht mehr denken lässt. Auf Grund der kurzen und unzulänglichen Notizen des Königsbuchs, welches vorzugsweise das ausserordentliche Eingreifen der Propheten in den Gang der israelitischen Ge-

[1]) Der Parallelismus von Bamothhäusern und Priesteranstellung 1. Reg. 12, 31 scheint nicht zufällig zu sein. Während eine Bama ein einfacher Altar sein kann, setzt ein Bamothhaus ein Gottesbild voraus und macht einen aedituus notwendig.

schichte hervorhebt, wäre es vielleicht etwas kühn dies zu behaupten, aber andere und authentischere Zeugnisse berechtigen dazu. Zuerst der Segen Mosis, ein unabhängig für sich stehendes, nordisraelitisches Dokument [1]). Darin wird gesagt: „Deine Urim und Thummim gehören dem Manne deiner Freundschaft, den du erprobt hast zu Massa, für ihn gestritten an den Wassern von Meriba; der spricht von Vater und Mutter: ich habe sie nie gesehen, und seine Brüder nicht kennt und um seine Kinder sich nicht kümmert — denn sie bewahren dein Wort und dein Gesetz behüten sie, sie lehren Jakob deine Rechte und Israel deine Weisungen, sie bringen Fettduft in deine Nase und Vollopfer auf deinen Altar; segne, Jahve, seinen Wolstand und lass dir seiner Hände Werk gefallen, zerschmettre seinen Gegnern die Lenden und seinen Hassern dass sie sich nicht erheben" Deut. 33, 8—11. Die Priester erscheinen hier als ein festgeschlossener Stand, so sehr, dass sie nur ausnahmsweise als Plural auftreten, meist aber zu einem singularischen Collectivum zusammengefasst werden, zu einer organischen Einheit, die nicht bloss die gleichzeitigen, sondern auch die ascendirenden Glieder umfasst und ihr Leben mit Mose, dem Freunde Jahve's, beginnt, welcher als Anfang ebenso mit der Fortsetzung zusammenfällt, wie der Mann mit dem Kinde aus dem er erwachsen ist. Die Geschichte Mose's ist zugleich die Geschichte der Priester, die Urim und Thummim gehören, man weiss nicht recht, ob jenem oder diesen, aber das ist das selbe: jeder Priester, dem die Hut eines Ephod anvertraut war, befragte vor demselben das heilige Los [2]). Der erste auf Mose bezügliche Relativsatz geht ohne Subjectswechsel über in einen auf die Priester bezüglichen, darnach fällt der Singular unvermittelt in den Plural und der Plural zurück in den Singular. Jedoch beruht diese so sehr hervortretende Solidarität des Standes keineswegs auf der natürlichen Grundlage der Geschlechts- oder Familieneinheit; den Priester macht nicht das Blut, sondern im Gegenteil die Verleugnung des Blutes, wie mit grossem Nachdruck betont wird. Er muss um Jahve's willen tun, als habe er nicht Vater und Mutter, Brüder und Kinder. Die blinde Befangenheit in den Vorstellungen des Judaismus hat

[1]) K. H. Graf, der Segen Mose's. Leipzig 1857.

[2]) Beispiele 1. Sam. 14, 18. 37 ff. 23, 6. 10 ff. 30, 7 ff. Die Urim gehören zum Ephod, d. h. zum Gottesbild, und sind eine Art Los, das jedoch zuweilen die Antwort versagt 14, 37. 28, 6.

bis jetzt das Verständnis dieser Worte verhindert, sie sind aber durchaus unmisverständlich. Indem man sich dem Dienste Jahve's widmet, besagen sie, tritt man heraus aus den natürlichen Verhältnissen und reisst sich los von den Banden der Familie; es hat also mit der Brüderschaft der Priester in Nordisrael ganz ähnliche Bewandtnis wie mit den ebenfalls dort heimischen religiösen Gilden der Prophetensöhne, der Rechabiten und wol auch der Naziräer (Amos 2, 11 f.). Wer wollte (oder: wen er wollte), den machte Jerobeam zum Priester, drückt sich der deuteronomische Bearbeiter des Königsbuch aus 1. Reg. 13, 33. Ein historisches Beispiel dazu liefert der junge Samuel, wie er in der jedenfalls auf ephraimitischen Zuständen der Königszeit fussenden Jugendgeschichte 1. Sam. 1—3 erscheint. Aus einer wolhabenden bürgerlichen Familie zu Rama in der Landschaft Suph Ephraim gebürtig ist er von seiner Mutter schon vor der Geburt dem Jahve versprochen und dann sobald es irgend möglich dem Heiligtum zu Silo übergeben, und zwar nicht etwa zum Naziräer oder Nathinäer im Sinne des Pentateuchs, sondern zum Priester, denn als משרת trägt er den linnenen Priesterrock, das Ephod Bad und sogar das Pallium 1. Sam. 2, 18. Sehr deutlich erhellt dabei, dass es als eine Verzichtleistung auf die Rechte der Familie betrachtet wird, wenn die Mutter den Knaben, der eigentlich ihr gehört, des Gelübdes wegen dem Heiligtum abtritt und ihn wie sie sich ausdrückt für immer dem Jahve leiht (1. Sam. 1, 28 שמואל = מושאל). Dass Samuel von seinen Eltern gewidmet wird und sich nicht selber widmet, begründet natürlich keinen erheblichen Unterschied; das eine steht auf gleicher Linie mit dem anderen und wird neben dem anderen vorgekommen sein, wenngleich seltener. Umgekehrt ist es aber auch schwerlich die Regel gewesen, dass jemand nicht bloss Eltern und Brüder, sondern auch Weib und Kinder dahinten liess, um der Priesterschaft beizutreten; das wird Deut. 33, 9 nur als extremes Beispiel der Aufopferungsfähigkeit angeführt. Auf keinen Fall darf man daraus auf gefordertes Cölibat schliessen, sondern nur darauf, dass das Priestertum häufig kaum den Mann, geschweige denn eine Familie ernährte.

So fest und bedeutend, so selbständig und abgeschlossen muss in der Entstehungszeit des Segens Mosis der Priesterstand gewesen sein, dass er eine eigene Stelle neben den Stämmen des

Volks einnimmt, gleichsam selbst ein Stamm, aber nicht durch das Blut, sondern durch geistige Interessen verbunden. Seine Bedeutung erhellt auch aus der Opposition, die er findet und die zu einer so lebhaften Verwünschung seiner Gegner Anlass gibt, dass man glauben sollte, wer sie niederschrieb, sei wol selbst ein Priester gewesen. Worauf die Feindschaft beruht, wird nicht gesagt; es scheint aber als richte sie sich einfach gegen die Existenz eines berufsmässigen und fest organisirten Klerus und gehe von Laien aus, welche die Rechte der alten priesterlosen Zeit festhalten. Man wird erinnert an die Geschichte von der Rotte Korah Num. 16, wo nach der einen Version eine Anzahl weltlicher Familienhäupter gegen das Privilegium der professionellen Priesterschaft opponiren, das Recht zu opfern allen Israeliten wahren und es selber praktisch ausüben, dabei aber von der Erde verschlungen werden. Vgl. Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 574 f. Vielleicht sind die Worte Deut. 33, 8, Jahve habe für Mose, als Vertreter des Standes, gestritten am Wasser Meriba, eine Anspielung eben auf diese Geschichte; denn Meriba ist Kades und in den Aufenthalt zu Kades fällt der Aufstand der Rotte Korah.

Neben dem Segen Mosis enthalten die Reden Hosea's das wichtigste Material für die Würdigung des nordisraelitischen Priestertums. Die grosse Bedeutung desselben für das öffentliche Leben geht auch aus seinen Äusserungen hervor. Die Priester sind die geistigen Leiter des Volkes; der Vorwurf, dass sie ihren hohen Beruf nicht erfüllen, beweist zunächst, dass sie ihn haben. Ausgeartet sind sie allerdings, sie erscheinen bei Hosea in einem ähnlichen Lichte wie die Söhne Eli's nach der Beschreibung 1. Sam. 2, 12 ff., zu der vermutlich der Verfasser die Farben aus Verhältnissen entlehnt hat, die ihm näher lagen als die der Richterzeit. Die Priester von Sichem werden von dem Propheten sogar offenen Strassenraubes bezichtigt 6, 9, und alle mit einander klagt er sie an, dass sie ihr Amt in schnöder Gewinnsucht ausbeuten, dessen heiligste Pflichten vernachlässigen und auf diese Weise an dem Ruin des Volks die Hauptschuld tragen. „Hört Jahve's Wort, ihr Kinder Israel, denn Jahve hat zu hadern mit den Landesinsassen; denn es ist keine Treue und Liebe und Gotteskenntnis im Lande. 2. Schwören und lügen und morden und stehlen und ehebrechen, sie üben Gewalt und

reihen Mord an Mord! 3. Darum trauert das Land und welkt Alles was darin wohnt, bis auf das Wild des Feldes und die Vögel des Himmels, und auch die Fische des Meeres werden hingerafft. 4. Doch schelte und tadle nur niemand, denn das Volk machts wie seine Pfaffen. 5. Darum werdet ihr (Priester) straucheln jenes Tags und auch die Propheten mit euch jene Nacht und ich rotte aus eure Sippe. 6. Mein Volk geht unter aus Mangel der Kenntnis, denn ihr selbst verachtet die Kenntnis, so will auch ich euch verachten, dass ihr mir nicht Priester sein sollt, ihr habt der Lehre eures Gottes vergessen, so will auch ich euer vergessen! 7. So viel sie sind, so sündigen sie gegen mich, aber ich will ihr Ansehen in Schmach verwandeln; 8. meines Volkes Sünde essen sie und nach seiner Verschuldung tragen sie Verlangen, 9. so soll es wie dem Volke auch den Priestern ergehen, ich ahnde an ihnen ihren Wandel und vergelte ihnen ihre Taten; 10. sie sollen essen und nicht satt werden, huren und sich nicht mehren, weil sie dem Jahve zu dienen abgelassen haben" Hos. 4, 1—10[1]). Kaum geringer

[1]) Im Eingang wird das Volk aufgefordert zu hören, worüber Jahve es anklage; die Sünde herrsche derart, dass der völlige Untergang des Landes nicht ausbleiben könne v. 1—3. Mit dem Doch an der Spitze des folgenden Verses ändert der Prophet seine Gedankenrichtung, vom Volke geht er über zu den Priestern: die Wurzel des allgemeinen Verderbens sei der Mangel der Gotteskenntnis (nemlich: Liebe will ich und nicht Opfer) und daran seien die Priester schuld, die die Aufgabe hätten „die Kenntnis" zu verbreiten, statt dessen aber in selbstsüchtigem Interesse dem Hange des Volkes, durch Opfer statt durch Gerechtigkeit Jahve's Gnade zu erlangen, Vorschub leisten. Wenn nemlich zugestanden ist, dass von v. 6 an die Priester angeredet werden, so ist nicht ersichtlich, warum zwischen v. 5 und v. 6 ein Wechsel in der Anrede statt finden soll, zumal die Coordination von Priestern und Propheten berechtigter ist als die von Proph. und Volk v. 5. Da nun auf diese Weise v. 4zwischen die Anklage gegen das Volk v. 1—3 und die Anklage gegen die Priester v. 5—10 in die Mitte zu stehen kommt, so muss darin der Übergang vom Einen zum Andern gemacht werden, der durch das Doch angezeigt ist. Hosea bricht von dem vorherigen Schelten gegen das Volk ab: doch schelte und tadle nur niemand; warum nicht, das müssen die folgenden Worte besagen. Es muss in v. 4b ein Umstand genannt werden, der das Volk entschuldigt und zugleich den Zorn auf die Priester ableitet, die im Folgenden daran kommen. Der zu erwartende Gedanke ist durch diese Erwägungen ganz notwendig bestimmt, nemlich: denn das Volk folgt nur seinen Priestern. Diesen Sinn trifft die Conjectur ועמי ככמרין (statt ועמכמריב): mein Volk macht's wie seine Pfaffen, vgl. v. 9. Wie man das übrig bleibende יכהן erklären will, geht uns hier nichts an. — Die gewöhnliche Auffassung von v. 4 ist nur weil sie von Ewald vertreten wird, der Widerlegung wert. Das אל יוכח v. 4 soll im Sinne des Volkes geredet sein. Die Leute verbitten sich Rüge und Tadel des Propheten, während — so wird dann v. 4b gedeutet — sie

scheint hienach auch im Nordreiche der geistige Einfluss der Priester auf das Volk gewesen zu sein, als der der Propheten, und wenn wir in den historischen Berichten weniger davon hören[1]), so erklärt sich das daraus, dass sie still und regelmässig in kleinen Kreisen wirkten, unpolitisch und der gegebenen Ordnung untertan, und dass sie darum nicht so viel Eklat und weniger von sich reden machte, als die Propheten, die durch ihr ausserordentliches und oppositionelles Eingreifen Israel aufregten, wie Elias und Elisa.

4. In Juda war der Ausgangspunkt der Entwicklung der gleiche wie in Israel. Die Meinung hier habe sich das echte mosaische Priestertum von Gottes Gnaden erhalten, dort dagegen sich ein schismatisches Priestertum von des Königs und der Menschen Gnaden eingedrängt, ist die der späteren Judäer, die das letze Wort und darum Recht behielten. Die B'ne Sadok von Jerusalem waren gegenüber den B'ne Eli, die sie verdrängten, ursprünglich illegitim — wenn man diesen in jener Zeit völlig unbekannten Begriff anwenden darf — und hatten ihr Recht nicht von den Vätern her, sondern von David und Salomo. Sie blieben immer in dieser Abhängigkeit, sie wandelten, wie es 1. Sam. 2, 35 ausgedrückt wird, vor dem Gesalbten Jahve's allezeit, als dessen Diener und Beamte. Den Königen war der Tempel ein Teil ihres Palastes, der wie 1. Reg. 7. 2. Reg. 11 lehrt auf dem selben Hügel lag und unmittelbar daran stiess; sie legten ihre Schwelle neben Jahve's Schwelle und setzten ihre Pfosten neben die seinigen, so dass nur die Wand zwischen Jahve und

selbst sich kein Gewissen daraus machen, sogar mit dem Priester zu hadern. Sogar, — denn Mangel an Unterwürfigkeit gegen den Priester gelte als besonders bösartig. Aber der Prophet Hosea würde es kaum als Capitalsünde betrachtet haben, wenn auch das Volk den Priestern die Achtung versagte, die sie nach seinen Äusserungen so ganz und gar nicht verdienten. Ausserdem lässt jede Auslegung, die in v. 4 einen Vorwurf gegen das Volk findet, unklar, wo der Übergang vom Schelten gegen das Volk zum Schelten gegen die Priester sich vollzieht. Die Ausleger schlummern einfach vom einen zum andern hinüber. — Zu v. 8 vgl. das oben S. 75 Gesagte.

[1]) Nach 2. Reg. 17, 27. 28 wurden die von den Assyrern nach dem entvölkerten Samarien eingeführten fremden Colonen zuerst von Löwen gefressen, weil sie die richtige Verehrungsweise des Landesgottes nicht kannten. In Folge dessen sandte Esarhaddon einen der exilirten samarischen Priester hin, der seinen Sitz zu Bethel, dem alten Hauptheiligtum, aufschlug und die Ansiedler in der Religion des Landesgottes unterwies (מורה). Das setzt einen geschlossenen Priesterstand voraus, der sich sogar in der Verbannung längere Zeit erhielt.

ihnen lag Ezech. 43, 8. Den officiellen Cultus gestalteten sie ganz nach ihrem Belieben und hielten seine Bewirtschaftung, wie es wenigstens nach der Epitome des Königsbuchs scheint, für das Hauptgeschäft ihrer Regierung. Sie führten neue Gebräuche ein und schafften alte ab, die Priester fügten sich dabei stets ihrem Willen und waren nur ihre ausführenden Organe[1]). Dass sie auch opfern durften, versteht sich, sie taten es jedoch nur ausnahmsweise, etwa zur Einweihung eines neuen Altars 2. Reg. 16, 12. 13. Noch für Jeremia, der im Allgemeinen das Opfern und Nahen zu Jahve (Num. 16, 5) nicht mehr für jedermanns Sache hält, ist doch der König als solcher auch der oberste Priester, denn im Anfange des Exils und der Fremdherrschaft hofft er von der Zukunft: Israels Fürst wird aus ihm selber stammen und ich will ihn mir nahen lassen, dass er vor mich trete — wer hätte sonst das Herz, vor mich zu treten, spricht Jahve 30, 21. Erst Ezechiel protestirt gegen die Behandlung des Tempels als einer königlichen Dependenz, bei ihm ist die Prärogative des Fürsten dahin zusammengeschrumpft, dass er den öffentlichen Cultus auf seine Kosten unterhalten muss.

Der Unterschied zwischen dem judäischen und israelitischen Priestertum war nicht von Anfang an vorhanden, sondern entstand erst durch den Verlauf der Geschichte. Den äusseren und inneren Unruhen, dem raschen aufgeregten Treiben im Nordreich steht das geschützte Stillleben des Kleinstaats im Süden gegenüber. Dort warf der geschichtliche Strudel ausserordentliche Persönlichkeiten aus der Tiefe hervor, Usurpatoren und Propheten, hier befestigten sich die Institutionen, die auf das Bestehende gegründet und von den bestehenden Mächten abhängig waren. Am meisten kam natürlich die Stabilität dem Königtum selber zu gut und dessen Institutionen. Der königliche Cultus, der im Reiche Samarien nicht im Stande war den volkstümlichen und unabhängigen zu verdrängen, bekam in dem kleinen Juda schon früh ein fühlbares Übergewicht; die königliche Priesterschaft, welche dort gelegentlich in den Sturz der Dynastie verwickelt wurde, erstarkte hier zur Seite des Hauses David — schon Aharon und Amminadab waren nach dem Priestercodex verschwägert wie in Wirklichkeit Jojada und Ahazia. Auf diese

[1]) Vgl. z. B. 1. Reg. 12, 5 ff. Joas zu Jojada, 16, 10 ff. Ahaz zu Uria, und zuletzt noch K. 22 Josia zu Hilkia.

Weise ward schon früh der Uniformirung vorgearbeitet, wodurch Josia den königlichen Cultus zum alleinigen und officiellen machte. Als begleitende Folge seiner Massregel ergab sich natürlich die exclusive Berechtigung der königlichen Priesterschaft zu Jerusalem. Jedoch war die Erblichkeit auch bei den übrigen priesterlichen Familien schon so durchgedrungen, dass ihnen der Übergang zu profanem Berufe nicht zugemutet wurde. Der deuteronomische Gesetzgeber hatte ihnen das Recht gegeben, ihr Amt zu Jerusalem fortzusetzen und dort für jeden, der ihre Dienste in Anspruch nahm, zu fungiren; aber diese Bestimmung erwies sich, dem Widerstreben der B'ne Sadok gegenüber, im Ganzen als undurchführbar 2. Reg. 23, 9, wenn auch einzelne fremde Elemente damals Aufnahme in den Tempeladel gefunden haben mögen. Die Masse der ausser Dienst gesetzten Höhenpriester musste, da sie ihren geistlichen Charakter schon nicht mehr los werden konnten, sich zur Degradirung unter ihre jerusalemischen Brüder und zu einer untergeordneten Teilnahme am Dienste des Heiligtums bequemen, vgl. 1. Sam. 2, 36. So entstand am Ausgange der vorexilischen Geschichte der Unterschied von Priester und Leviten, den Ezechiel sich bemüht gesetzlich zu sanctioniren.

III.

1. Mit den erkennbaren Stufen der historischen Entwicklung die Schichten des Pentateuchs in Parallele zu stellen, gelingt hier im Ganzen leicht. In der jehovistischen Gesetzgebung Exod. 20—23. K. 34 ist von Priestern nicht die Rede, und auch solche Gebote wie: du sollst nicht auf Stufen zu meinem Altare heraufgehen, damit nicht deine Scham davor sich entblösse 20, 26, werden an das allgemeine Du, d. h. an das Volk, gerichtet; in der Erzählung lässt sich dagegen eine Verschiedenheit in diesem Punkte constatiren, welche sich namentlich Num. 16 äussert. In der einen Version dieser Geschichte v. 13—15 wird allein Mose von den Aufständischen angefochten, wegen seiner persönlichen Stellung als Haupt und Führer des Volks; in der anderen v. 3—5 Mose und Aharon wegen ihrer geistlichen Prärogative als Inhaber des Priestertums. Dort ist von einem geistlichen Stande keine Rede, sondern nur von dem hervorragenden Einflusse einer ausserordentlichen Persönlichkeit auf das gemeine Wesen, wogegen

die Opposition des Adels sich regt; hier haben wir ein entstehendes Berufspriestertum, das aber noch starken Widerspruch von Seiten der dadurch ausgeschlossenen Laien findet[1]). Dem entspricht einerseits, dass bei der feierlichsten Gelegenheit, die überhaupt im Alten Testamente vorkommt, bei der Bundschliessung am Sinai Exod. 24, 3—8, junge Männer aus den Kindern Israel als Opferer fungiren, andererseits, dass Aharon Exod. 4, 14. 32, 1 ff. und Mose 33, 7—11. Deut. 33, 8 als die Anfänger des Klerus gelten. An zwei Stellen werden noch andere Priester neben ihnen genannt Exod. 19, 22. 32, 29, aber beide sind Nachträge, und mit der letzteren treten wir entschieden auf den Boden des Deuteronomiums.

2. Im Deuteronomium nehmen die Priester neben dem Richter und den Propheten eine sehr hervorragenden Stellung ein 16, 18—18, 22 und bilden einen in zahlreichen Familien erblichen Klerus, dessen Privilegium nicht bestritten wird und darum auch nicht geschützt zu werden braucht. Hier nun tritt zuerst mit Regelmässigkeit der Name Leviten für die Priester auf, dessen bisher aufgeschobene Erklärung bei dieser Gelegenheit nachgeholt werden soll.

In der vorexilischen Literatur ausserhalb des Hexateuchs findet er sich sehr selten. Bei den Propheten zuerst Jerem. 33, 17—22, in einer einzigen Stelle, die jedenfalls später ist als die chaldäische Eroberung Jerusalems und gewiss nicht von Jeremia herrührt[2]). Gesichert ist der Gebrauch des Namens bei Ezechiel (a. 573) 40, 46. 43, 19. 44, 10. 15. 45, 5. 48, 11—13. 22. 31; und nun reisst derselbe bei den späteren Propheten nicht ab Jes. 66, 21. Zach. 12, 13. Mal. 2, 4. 8. 3, 3, zum Zeichen, dass das frühere Fehlen nicht als Zufall zu erklären ist, zumal bei Jeremia, der so häufig von den Priestern spricht. In den historischen Büchern kommen Leviten vor Jud. 17f. K. 19f.; ausserdem 1. Sam. 6, 15. 2. Sam. 15, 24 und 1. Reg. 8, 4. 12, 31. Die Interpolation von 1. Reg. 8, 4 ist oben S. 45f. aufgedeckt; dass 12, 31

[1]) Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 572ff.; jedoch vgl. Kuenen in der Theol. Tijdsch. 1878 S. 139. Sicher ist, dass in J nirgend der Priester Aharon neben Mose erscheint.

[2]) In LXX fehlt 33, 14—26. Auffallend ist der Parallelismus von v. 17—22 mit v. 23—26. Es scheint, als seien David und Levi Misverständnis der beiden Geschlechter von v. 24, nemlich Juda's und Ephraims. Jedenfalls ist וּלְוִי v. 26 interpolirt.

von dem deuteronomistischen Bearbeiter herrührt, der in der zweiten Hälfte des Exils schrieb, bedarf keines Beweises. Über die Leviten von 1. Sam. 6, 15 ist das Nötige schon S. 131 bemerkt und die totale Corruption von 2. Sam. 15, 24 im Text der Bb. Samuelis S. 197 nachgewiesen. Es kommt noch hinzu 1. Sam. 2, 27 ff., wo zwischen dem Hause Eli's und seinem Geschlechte (Vatershause) unterschieden wird, das letztere ist Levi, den Jahve aus allen Stämmen Israels sich zum Priester erwählt und ihm alle Opfer der Kinder Israel gegeben hat v. 28, das erstere ist die bestimmte Levitenfamilie, welche dem Dienst der Lade Jahve's an dem ephraimitischen Heiligtum von Silo vorstand: auch diese Stelle ist nachdeuteronomisch. Als nicht interpolirte Zeugnisse bleiben nur die beiden Anhänge zum Richterbuche übrig, von denen jedoch der letztere unhistorisch und spät ist und nur der erstere ohne Zweifel vorexilisch wenn auch nach der Zerstörung Samariens überarbeitet. Hier aber handelt es sich nicht wie sonst um die Leviten, sondern um einen Leviten, der als grosse Rarität gilt und vom Stamme Dan, der keinen hat, geraubt wird.

Dieser Jonathan nun, der Ahnherr des Priestergeschlechtes von Dan, wird, obgleich judäischen Geschlechts, von Gerson dem Sohne Mose's abgeleitet 18, 30. Das andere alte Priestergeschlecht, das in die Richterzeit hinaufreicht, das ephraimitische von Silo scheint gleichfalls mit Mose in Verbindung gebracht zu werden; wenigstens wird 1. Sam. 2, 27, wenn Jahve sich dem Vatershause Eli's in Ägypten geoffenbart und dadurch zu der Begabung desselben mit dem Priestertum den Grund gelegt haben soll, doch wol an Mose als den Empfänger der Offenbarung gedacht. Mit historischer Wahrscheinlichkeit lässt sich die Familie auf Pinehas zurückführen, der in der frühen Richterzeit Priester der Lade war und von dem das Erbgut auf dem Gebirge Ephraim und ebenso der zweite von Eli's Söhnen den Namen hatte: es ist nicht anzunehmen, dass er nur der Schatten seines jüngeren Namensgenossen sei, weil der letztere noch vor dem Vater starb und neben demselben keine Bedeutung hatte. Pinehas aber ist nicht nur im Priestercodex, sondern auch Jos. 24, 33 (E) der Sohn Eleazars, und dieser ist zwar nach der massgebenden Tradition ein Sohn Aharons, jedoch in der Aussprache Eliezer neben Gerson ein Sohn Mose's. Zwischen Aharon und Mose ist im jehovisti-

schen Pentateuch kein grosser Unterschied, beide zusammen sind sie in der zweiten Version von Num. 16 die Begründer des Erbpriestertums, die B'ne Levi im spezifischen Sinne, und wenn Aharon im Gegensatz zu seinem Bruder als der Levit charakterisirt wird Exod. 4, 14, so führt andererseits Mose den priesterlichen Stab, ist der Herr des Heiligtums und hat dabei den Josua zur Seite wie Eli den Samuel Exod. 33, 7—11. Er hat offenbar die älteren Ansprüche; in der jehovistischen Hauptquelle, in J, kommt Aharon ursprünglich überhaupt nicht vor, wie auch Deut. 33, 8 nicht an ihn gedacht wird. Noch in den Genealogien des Priestercodex heisst der eine Hauptast des Stammes Levi Gerson wie der älteste Sohn Mose's, und ein anderer wichtiger Zweig heisst gradezu Muschi, der Mosaische [1]).

Nicht unmöglich, dass wirklich in der Familie Mose's das heilige Amt sich fortpflanzte, und sehr wahrscheinlich, dass die beiden ältesten Erbgeschlechter zu Dan und zu Silo im Ernst den Anspruch machten, von ihm abzustammen. Hinterher verehrten, wie uns Deut. 33, 8 ff. gelehrt hat, alle Priester in Mose ihren Vater, nicht als das Haupt ihres Geschlechtes, sondern als den Begründer ihres Standes. In Juda geschah das selbe, aber hier bildete sich die Erblichkeit des Klerus heraus, der Stand verwandelte sich in eine Art Geschlecht. Levit, bis dahin Berufsname, ward nun zugleich Gentile und alle Leviten zusammen bildeten eine Blutsverwandtschaft, einen Stamm, der zwar kein eigenes Land, dafür aber das Priestertum zum Erbteil empfangen hatte. Seit dem Anfange der israelitischen Geschichte sollte dieser Erbklerus bestanden haben, und zwar schon damals nicht beschränkt auf Mose und Aharon, sondern gleich als ein zahlreiches Geschlecht. So ist die Vorstellung bei den späteren Schriftstellern, seit dem Deuteronomium; doch wird im letzteren meist von dem Leviten in den jüdischen Provinzialstädten und von den Priestern den Leviten in Jerusalem geredet, von Gesammtlevi nicht häufig 10, 8 f. 18, 1, und eigentümlich werden

[1]) Darüber dass רב לכם בני לוי Num. 16, 7 vermutlich zu v. 3 gehört und Anrede an Mose und Aharon ist, s. Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 573 f.; über das Fehlen Aharons in J ebendort S. 538. 539 (zu Exod. 2, 1 f.). 541. 575. Die Hypothese, dass die Söhne Aharons erst aus den Priestern der Lade (haaron) entstanden seien, die in Ephraim heimisch waren, ist nicht so ganz unwahrscheinlich, obwol sie sich natürlich nicht erhärten lässt. In der Erzählung vom goldenen Kalbe scheint Aharon als der Ahn der Priester von Bethel aufgefasst werden zu müssen.

in Kap. 27 die Leviten als Priester v. 9. 14 von Levi als Stamm v. 12 unterschieden.

Dass man es hier mit Prädatirung einer erst in der späteren Königszeit entstandenen Erblichkeit zu tun hat, ist bereits nachgewiesen, namentlich an dem Beispiele der Söhne Sadok von Jerusalem, die zuerst Parvenus und hernach die legitimsten der legitimen waren. Aber höchst sonderbar ist es, wie diese künstliche Bildung eines geistlichen Stammes, die an sich durchaus nichts rätselhaftes hat, dadurch nahegelegt und begünstigt wurde, dass es in grauer Vorzeit einmal einen wirklichen Stamm Levi gegeben hat, der schon vor der Entstehung des Königstums untergegangen ist. Er gehört zu der Gruppe der vier ältesten Söhne Lea's, Ruben Simeon Levi Juda, die immer in dieser Reihenfolge zusammen aufgezählt werden und zu beiden Seiten des toten Meeres sich ansiedelten, gegen die Wüste zu. Merkwürdiger Weise hat sich von ihnen allen nur Juda zu consolidiren gewusst, die anderen lösten sich unter den Wüstenbewohnern oder unter ihren Volksgenossen auf. Am frühesten erlitten die beiden Gen. 49 zu einer Einheit zusammengefassten Stämme Simeon und Levi dieses Schicksal, in Folge einer Katastrophe, die sie in der Richterzeit betroffen haben muss. „Simeon und Levi sind Brüder, Mordwaffen ihre Hirtenstäbe; meine Seele komme nicht in ihre Gesellschaft, meine Ehre sei fern von ihrer Rotte, denn im Zorn erwürgten sie Männer und zur Lust zerhieben sie Rindern die Sehnen: verflucht sei ihr Zorn, so heftig, und ihre Wut, so grausam — ich will sie verteilen in Jakob und zerstreuen über Israel!“ Gen. 49, 5—7. Die hier gestrafte Untat Simeons und Levi's kann nicht gegen Israeliten gerichtet gewesen sein, denn in diesem Falle würde der Gedanke gar nicht entstehen können, der hier mit Emphase zurückgewiesen wird, dass Jakob d. i. Gesammtisrael mit ihnen gemeinsame Sache machen könnte. Es handelt sich also um einen Frevel gegen die Kanaaniten, höchst wahrscheinlich um den selben, der Gen. 34 den beiden Brüdern zur Last gelegt wird und von dem auch dort v. 30 Jakob nichts wissen will, dass sie nemlich trotz eines mit Sichem abgeschlossenen Friedensvertrages die Stadt treulos überfallen und ihre Bewohner niedergemacht haben; vgl. Jahrb. für D. Th. 1876 S. 436 f. In Jud. 9 wird erzählt, dass Sichem, bis dahin eine blühende Stadt der Kanaaniten, mit denen sich übrigens schon

israelitische Elemente (Dina) zu mischen begannen, von Abimelech erobert und zerstört sei; damit kann man jedoch die Zerstörung durch Simeon und Levi auf keine Weise zusammenbringen, dieselbe muss früher oder später, wenngleich auch in der Richterperiode, stattgefunden haben. Die Folgen ihrer Tat, die Rache der Kanaaniten, haben die beiden Stämme allein zu tragen gehabt; Israel hat sich nach der Andeutung Gen. 49, 6 34, 30 nicht bewogen gefühlt für sie einzutreten und gemeinschaftliche Sache mit ihnen zu machen. So sind sie zersprengt und haben sich aufgelöst, und damit ist ihnen nach der Meinung ihres eigenen Volkes ganz recht geschehen. In den geschichtlichen Büchern ist von ihnen nie mehr die Rede.

Es ist eine baare Unmöglichkeit, diesen Levi der Genesis, den Bruder Simeons, als einen blossen Reflex der Kaste anzusehen, welche gegen Ende der Königszeit aus den verschiedenen Priesterfamilien Juda's zusammengewachsen ist. Der Spruch Gen. 49, 5—7 setzt die beiden Brüder völlig gleich und legt ihnen einen sehr weltlichen blutdürstigen Character bei, keine Ahnung von dem heiligen Berufe Levi's und seiner dadurch bedingten Zerstreuung, dieselbe ist ein Fluch und kein Segen, eine Vernichtung und keine Stabilirung seiner Besonderheit. Ebenso unmöglich aber ist es, die Kaste aus dem Stamme abzuleiten, es existirt kein realer Zusammenhang zwischen beiden. Es fehlen alle Mittelglieder, der Stamm ist früh untergegangen und die Kaste sehr spät entstanden, nachweisbar aus freien Anfängen. Unter sotanen Umständen ist nun aber die Übereinstimmung des Namens höchst rätselhaft: Levi der dritte Sohn Jakobs, vielleicht einfach das Gentile seiner Mutter Lea, und Levi der Berufspriester. Wenn es anginge, den letzteren Sprachgebrauch aus der appellativischen Bedeutung der Wurzel herzuleiten, natürlich mit Evidenz, so würde man an Zufall glauben können; aber das ist nicht möglich. Man ist darum auf den Ausweg verfallen, die gewaltsame Auflösung des Stammes in der Richterzeit habe die einzelnen Leviten, die nun kein Land mehr hatten, dazu veranlasst, sich ihren Unterhalt durch Verwaltung des Opferdienstes zu erwerben; dies habe sich ihnen darum nahe gelegt und sei ihnen deshalb gelungen, weil einst Mose der Mann Gottes zu ihnen gehört und ihnen ein gewisses Vorzugsrecht auf das heilige Amt vererbt habe. Aber es gab damals keine Menge von

wo möglich vakanten Priesterstellen und ein solcher Massenübergang der Leviten zum Dienste Jahve's in jener alten Zeit ist eine nachgewiesener massen unhistorische Annahme. Richtig ist es vielleicht, dass Mose wirklich aus Levi stammt und dass von ihm aus die spätere Bedeutung des Namens Levit zu erklären ist. In der Tat scheint derselbe zunächst nur auf die Nachkommen und Verwandten Mose's angewandt und erst später auf die Priester überhaupt übertragen zu sein, die dem Blute nach nichts mit ihm zu tun hatten, aber alle mit ihm als ihrem Haupte in Zusammenhang stehen wollten. Über Vermutungen wird man hier nie hinauskommen.

3. Während im Deuteronomium der geistliche Stamm des Leviten (10, 8f. 18, 1. Jos. 13, 14. 33) noch bescheiden auftritt, wird im Priestercodex massiver Ernst damit gemacht; der Stamm Levi (Num. 1, 47. 49. 3, 6. 17, 3. 18, 2) wird von den übrigen Stämmen dem Heiligtum übergeben, nach dem genealogischen System seiner Familien katalogisirt, zählt 22000 männliche Mitglieder und erhält sogar auch eine Art Stammgebiet, die 48 Levitenstädte Jos. 21. Einen mit dieser Verbreiterung des Klerus zusammenhängenden, aber noch viel bedeutenderen Schritt vorwärts, den der Priestercodex tut, haben wir bereits am Anfange des Kapitels besprochen: während es sich bisher immer nur erst um die Scheidung des Klerus von den Laien handelt, wird hier jene grosse innere Zwieteilung desselben eingeführt, in Aharoniden und Leviten. Nicht bloss im Deuteronomium, sondern überall im Alten Testament abgesehen von Ezra Nehemia und Chronik ist Levit der Ehrentitel des Priesters[1]) — Aharon selber wird in der öfters angeführten Stelle Exod. 4, 14 so genannt und zwar um dadurch seinen Beruf, nicht seine Familie zu bezeichnen, denn die letztere hat er mit Mose gemein, von dem er doch durch das Beiwort dein Bruder der Levit unterschieden werden soll. Im Deuteronomium aber fällt es auf, dass mit einer absichtlichen Emphase die gleiche Berechtigung aller Leviten zum Opferdienste in Jerusalem statuirt wird: „die

[1]) Exod. 4, 14. Deut. 33, 8. Jud. 17f. — Exod. 32, 26—28. Deut. 10, 8f. 12, 12. 18f. 14, 27. 29. 16, 11. 14. 17, 9. 18. 18, 1—8. 24, 8. 27, 9. 14. 31, 9. 25. Jos. 3, 3. 13, 14. 33. 14, 3f. 18, 7. Jud. 19f. 1. Sam. 6, 15. 1. Reg. 12, 31. Jer. 33, 17—22. Ezech. 44, 8ff. Jes. 66, 21. Zach. 12, 13. Mal. 2, 4. 8. 3, 3. — Nur die Glossen 2. Sam. 15, 24 und 1. Reg. 8, 4 (vgl. jedoch 2. Chron. 5, 5) mögen auf den Priestercodex beruhen.

Priester die Leviten, der ganze Stamm Levi, sollen nicht Teil noch Erbe haben mit Israel, die Opfer Jahve's und sein Erbteil sollen sie essen — und wenn ein Levit aus irgend einer Stadt von ganz Israel, wo er wohnt, kommt zu dem Orte, den Jahve erwählen wird, so darf er im Namen Jahve's seines Gottes fungiren so gut wie die Leviten, die daselbst vor Jahve stehen" 18, 1. 6. 7. Der Gesetzgeber hat hiebei seine Hauptmassregel vor Augen, nemlich die Abschaffung aller Cultusstätten bis auf den Tempel Salomo's; die bisherigen Priester derselben durften damit nicht brotlos werden. Darum legt er es auch so oft und dringend den Provinzialen ans Herz, sie sollten bei ihren Opferwallfahrten nach Jerusalem den Leviten ihres Orts nicht vergessen und ihn mitnehmen. Dies ist nun für das Verständnis der folgenden Entwicklung insofern sehr wichtig, als man sieht, wie durch die Centralisirung des Gottesdienstes die nichtjerusalemischen Leviten in ihrer Stellung bedroht waren. Tatsächlich erwies sich die gute Absicht des Deuteronomikers als undurchführbar, mit den Bamoth fielen auch die Priester der Bamoth. Sofern sie überhaupt noch am heiligen Dienste teilnahmen, mussten sie sich eine Unterordnung unter die Söhne Sadoks gefallen lassen 2. Reg. 23, 9. Mit Recht vielleicht hat hierauf Graf die Weissagung 1. Sam. 2, 36 bezogen, dass dermaleinst zu dem festgegründeten königlichen Priester die Nachkommen des gestürzten Hauses Eli kommen würden, ihn um ein Almosen anzugehen oder zu sagen: füge mich ein in eine der Priesterschaften um ein Stück Brot zu essen; dass geschichtlich die abgesetzten Leviten mit jenen alten Schicksalsgenossen nicht allzu nahe zusammenhingen, kann gegen diese Deutung bei einem nachdeuteronomischen Schriftsteller keine Bedenken erregen. Auf diesem Wege entstand, als eine gesetzwidrige Folge der Reformation Josia's, der Unterschied von Priestern und Leviten. Für Ezechiel ist derselbe noch eine Neuerung, die gerechtfertigt und sanctionirt zu werden bedarf; für den Priestercodex „eine ewige Satzung" (Vatke S. 541), obwol doch noch nicht so ganz unangefochten, wie aus der dritten Version der Erzählung von der Rotte Korah erhellt[1]). Für das Judentum seit Ezra und dadurch für die christliche Tradition ist auch hier der Priestercodex

[1]) Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 574 f. Num. 17, 25 und 18, 23 ist ohne Ezech. 44 absolut nicht zu verstehen.

massgebend geworden. Statt der deuteronomischen Formel die Priester die Leviten heisst es fortab die Priester und die Leviten, namentlich in der Chronik (ausgen. 2. Chr. 5, 5. 30, 27). In den Übersetzungen wird der alte Sprachgebrauch mehrfach corrigirt, z. B. LXX: τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς Λευίτας Jos. 3, 3, ἱερεῖς καὶ Λευίτας Jes. 66, 21, Hieronymus: sacerdotes et Levitae Deut. 18, 1, Levitici generis sacerdotem Jud. 17, 13, Peschito ebenso an vielen Stellen. Vgl. Graf S. 44 ff. und in Merx' Archiv I S. 215 ff.[1]).

[1]) Über die Durchführung der neuen Organisation des Tempelpersonals nach dem Exil geben die Bücher Ezra Nehemia und Chronik einige Nachrichten, welche für uns hier von Belang sind. Vgl. Vatke S. 568, Graf in Merx' Archiv I S. 225 ff. und Kuenen, Godsdienst II S. 104 f. Mit Zerubabel und Josua kehrten a. 538 vier Priestergeschlechter aus Babylon zurück, zusammen 4289 Köpfe stark Esdr. 2, 36—39, mit Ezra kamen a. 458 noch zwei Geschlechter hinzu, deren Zahl nicht angegeben wird 8, 2. Von Leviten zogen das erstemal 74 mit (2, 40), das zweitemal befand sich unter den 1500 Männern, die sich auf dem von Ezra bestimmten Sammelplatz eingefunden hatten um die Reise durch die Wüste anzutreten, anfangs kein einziger Levit und erst auf dringende Vorstellungen des Schriftgelehrten wurden endlich noch einige dreissig bewogen, sich anzuschliessen 8, 15—20. Wie ist dies Übergewicht der Priester über die Leviten zu erklären, das auch dann noch auffallend bleibt, wenn man die Posten nicht für genau vergleichbar hält? Sicherlich nicht auf Grund eines tausendjährigen Bestehens der Verhältnisse, wie sie im Priestercodex und in der Chronik erscheinen. Dahingegen verschwindet das Rätselhafte, wenn die Leviten die degradirten Priester der judäischen Bamoth waren. Diese waren wol überhaupt nicht zahlreicher als das jerusalemische Collegium, und auf keinen Fall konnte die Aussicht, in der Heimat fortab nicht mehr opfern, sondern nur schlachten und waschen zu sollen, für sie sehr verlockend sein; man kann es ihnen nicht verdenken, dass sie keine Lust hatten, sich freiwillig zu Handlangern der Söhne Sadok's zu erniedrigen. Ausserdem wird man annehmen dürfen, dass doch auch manche ursprünglich nicht dazu gehörige (namentlich levitische) Elemente es damals verstanden sich in die salomonische Priesterschaft einzudrängen; dass es nicht allen gelang Esdr. 2, 61, beweist, dass es manche versuchten, und bei der Leichtigkeit, mit der man damals altersgraue Stammbäume schuf und anerkannte, wird auch nicht jeder Versuch misglückt sein.

Wie ist es denn aber nun zugegangen, dass in der Folgezeit, wie man aus den Angaben der Chronik schliessen muss, das Verhältnis der Leviten zu den Priestern der gesetzlichen Proportion wenn auch nicht ganz, so doch mehr entsprach? Einfach durch Levitisirung fremder Geschlechter. Zu Anfang wurden in der Gemeinde des zweiten Tempels die Leviten noch unterschieden von den Sängern Torwächtern und Nethinim (geschenkten Hierodulen) Esdr. 2, 41—58, Innungen, die schon von vornherein weit zahlreicher waren und schnell wuchsen Neh. 11, 17. 19. 36. 12, 28 f. 1. Chr. 9, 16. 22. 25. Aber der Unterschied hatte in der Gegenwart keine faktische Basis mehr, nachdem einmal die Leviten auch zu Tempeldienern degradirt und zu Nethinim der Priester geworden waren Num. 3, 9. Wo daher der Chronist, der zugleich der Verfasser der Bücher Ezra und Nehemia ist, nicht ältere Quellen wiedergibt, sondern frei schreibt, da betrachtet er auch die Sänger und die Torwächter als Leviten. Durch künstliche Genealogieen

Der Schlussstein des heiligen Gebäudes, welches die Gesetzgebung des mittleren Pentateuchs aufrichtet, ist der Hohepriester. Wie über den Leviten die Aharoniden, so erhebt sich Aharon selber über seinen Söhnen; in seiner Person gipfelt die unitarische Ausgestaltung des Cultus, wie sie durch das Deuteronomium und Josia angebahnt worden ist. Eine Figur von so unvergleichlicher Bedeutung ist dem übrigen Alten Testamente fremd. Schon vor dem Exil war allerdings der Tempeldienst zu Jerusalem so grossartig und das Personal so zahlreich, dass eine geregelte Ämterteilung und abgestufte Rangordnung eine Notwendigkeit war. Zur Zeit Jeremia's bildeten die Priester eine in Classen oder Geschlechter eingeteilte Genossenschaft, mit Ältesten als Vorstehern; der oberste Priester hatte in der Anstellung seiner niederen Collegen einen bedeutenden Einfluss 1. Sam. 2, 36; neben ihm standen der zweite Priester, die Schwellenhüter, der Wachtoberst als vornehme Chargen[1]). Aber im Gesetz nimmt Aharon keine bloss oberste, sondern eine einzigartige Stellung ein, wie der römische Pontifex gegenüber den Bischöfen; seine Söhne, in partem sollicitudinis advocati, fungiren unter seiner Aufsicht Num. 3, 4 (1. Sam. 2, 12), dagegen der einzige vollberechtigte Priester ist er, die Concentration des Heiligen in Israel. Er allein trägt die Urim und Thummim und das Ephod (dagegen Deut. 33, 8): der Priestercodex weiss zwar nicht mehr was es mit jenen Losen für eine Bewandtnis hat

wurden die drei Sängergeschlechter Heman Asaph und Ethan von den alten levitischen Geschlechtern Kehath Gerson und Merari abgeleitet 1. Chron. 6, 1ff., und dabei mit dem Material nicht grade wählerisch verfahren, s. Graf a. O. S. 231, Ewald III S. 380f. In wie weit der Unterschied der Nethinim gegen die Leviten späterhin aufrecht erhalten wurde (Jos. 9, 21 3. Esdr. 1, 3. Esdr. 8, 20), ist nicht klar. Es wäre nicht übel, wenn die Absicht Ezechiels, die Ausländer aus dem Tempel zu verbannen, in der Weise erfüllt wäre, dass diese heidnischen Hierodulen, die Meunäer Nephisäer Salmäer und wie die fremdartigen Namen Esdr. 2, 43 ff. sonst noch lauten, auf dem beliebten genealogischen Wege in den Stamm Levi Aufnahme gefunden hätten.

[1]) Der Kohen ha-Rosch findet sich zuerst 2. Sam. 15, 27, aber hier stammt הראיש (so statt הרואה) von dem Interpolator des v. 24. Sodann הכ' הגדול 2. Reg. 12, 11, aber 2. Reg. 12 stammt vom Vf. von 2. Reg. 16, 10ff. K. 22f. Sonst einfach der Priester. Höchst sonderbar, dass Ezechiel keinen Hohenpriester mit eminenter Heiligkeit kennt (Vatke 537). — Vgl. übrigens 2. Reg. 19, 2. Jer. 19, 1. 2. Reg. 23, 4. 25, 18. Jer. 20, 1. 29, 25. 26. In 1. Sam. 2, 36 muss כהנה Priesterschaft, Priesterorden bedeuten, wegen ספחני, gliedre mich ein. Wegen לוי ist es merkwürdig, dass ספח mit לוה parallel steht Jes. 14, 1.

und er confundirt das Ephod Zahab mit dem Ephod Bad, das überzogene Gottesbild mit dem Priesterüberzug; aber die trüben Reminiscenzen dienen dazu, Aharons majestätischen Ornat noch magischer zu gestalten. Er allein darf ins Allerheiligste eindringen und dort das Räucheropfer bringen; der sonst unnahbare Zugang (Neh. 6, 10. 11) steht ihm am grossen Versöhnungstage offen. Nur in ihm berührt sich Israel unmittelbar, in einem Punkte und in einem Momente, mit Jahve, die Spitze der Pyramide ragt an den Himmel.

Der Hohepriester erscheint auf seinem Gebiete völlig souverän. Bis auf das Exil, haben wir gesehen, war das Heiligtum Besitz des Königs und der Priester sein Diener; sogar bei Ezechiel, der im Übrigen auf Emancipation hinarbeitet, hat doch der Fürst noch eine sehr grosse Bedeutung für den Tempel, an ihn werden die Abgaben des Volkes entrichtet und er unterhält dafür den Opferdienst. Dagegen im Priestercodex werden die Abgaben direct an das Heiligtum entrichtet, der Cultus ist vollkommen autonom und gibt sich seine eigene Spitze von Gottes Gnaden. Und nicht bloss die Autonomie des Heiligen repräsentirt der Hohepriester, sondern auch die Herrschaft desselben über Israel. Das Scepter und das Schwert führt er nicht, nirgends, wie Vatke S. 539 treffend bemerkt, wird ein Versuch gemacht, ihm weltliche Macht zu vindiciren. Aber eben nach seiner geistlichen Würde, als oberster Priester, ist er das Oberhaupt der Theokratie, und so sehr, dass ein anderes neben ihm nicht Platz hat, ein theokratischer König ihm zur Seite nicht denkbar ist (Num. 27, 21). Er allein ist der verantwortliche Vertreter der Gesammtheit, die Namen der zwölf Stämme sind ihm auf Herz und Schultern geschrieben; sein Fehltritt zieht Verschuldung des ganzen Volkes nach sich und wird gesühnt wie der des ganzen Volks, während die Fürsten durch ihre Sündopfer sich ihm gegenüber als Privatleute charakterisiren Lev. 4, 3. 13. 22. 9, 7. 16, 6. Sein Tod begründet eine Epoche; nicht wenn der König stirbt, sondern wenn der Hohepriester stirbt, tritt für den flüchtigen Amnestie ein Num. 35, 28. Er empfängt bei der Investitur die Salbung wie ein König und heisst darnach der gesalbte Priester (Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 412 f.), er ist mit dem Diadem geschmückt wie ein König, er trägt wie ein König den Purpur, das unpriesterlichste Gewand von der Welt, das

er darum auch ausziehen muss, wenn er in's Allerheiligste eingeht Lev. 16, 4. Was bedeutet es nun, dass die Spitze des Cultus — eben als solche und nur als solche, ohne daneben mit politischen Befugnissen ausgestattet zu sein und in die Regierung einzugreifen — zugleich die Spitze der Nation ist? Was anders, als dass die weltliche Herrschaft dieser Nation genommen und nicht mehr ihre eigene Sache ist, dass sie nur noch eine geistliche kirchliche Existenz führt? Vor der Anschauung des Priestercodex steht Israel in der Tat nicht als Volk, sondern als Gemeinde; weltliche Angelegenheiten liegen derselben fern und werden von dieser Gesetzgebung nie berührt, ihr Leben geht auf im Dienste des Heiligen. Es ist die Gemeinde des zweiten Tempels, es ist die jüdische Hierokratie, mit der Fremdherrschaft als Voraussetzung ihrer Möglichkeit, die uns hier entgegen tritt. Zwar pflegt man, was man in der geschichtlichen Realität Hierarchie nennt, im Gesetz mit dem idealen d. h. blinden Namen Theokratie zu bezeichnen: aber wer damit einen Unterschied der Sache gewonnen zu haben glaubt, der belügt sich selber. Wer das fertig bringt, dem gelingt es dann auch weiter, die hierokratische Gemeindeverfassung in die mosaische Zeit zu versetzen, weil sie das Königtum ausschliesst, und dann entweder die Geheimhaltung derselben während der ganzen Richter- und Königszeit zu behaupten oder mit dem Hebel der Fiktion die gesammte überlieferte Geschichte aus den Angeln zu heben.

Für einen einigermassen mit der Geschichte Vertrauten ist es nicht nötig nachzuweisen, dass die sogenannte mosaische Theokratie, die in die Verhältnisse der früheren Zeit nirgends hinein passt und von der die Propheten, auch in ihren idealsten Schilderungen des israelitischen Staates wie er sein soll, nicht die leiseste Spur einer Vorstellung haben, dem nachexilischen Judentum so zu sagen auf den Leib geschnitten ist und nur da Wirklichkeit gehabt hat. Damals hatten die fremden Herrscher den Juden die Sorge für die weltlichen Geschäfte abgenommen, sie konnten und mussten sich rein den heiligen widmen, in denen man ihnen volle Freiheit liess. So ward der Tempel der ausschliessliche Mittelpunkt des Lebens und der Tempelfürst das Haupt des geistlichen Gemeinwesens, dem auch die Verwaltung der politischen Angelegenheiten, so weit solche etwa noch der Nation überlassen wurden, von selbst zufiel, weil es überhaupt

keine andere Spitze gab[1]). Der Chronist lässt den 12 und 12 Generationen zu 40 Jahren, welche man von der Befreiung aus Ägypten bis zum Tempelbau Salomo's und von da wiederum bis zur Befreiung aus Babylonien annahm, ebenso viele Hohepriester zur Seite gehen; die Amtsdauer dieser Hohenpriester von denen die Geschichte freilich nichts weiss, ist an die Stelle der Regierung der Richter und Könige getreten, wonach ehedem gerechnet wurde 1. Chron. 5, 29 ff. Wie man in dem Ornate Aharons, an dem übrigens die Urim und Thummim fehlten Neh. 7, 65, gewissermassen die dem Volke Gottes zum Trost für die verlorene irdische Hoheit gebliebene transcendente Majestät verehrte, erhellt aus Sirac. 50 und aus mehreren Angaben des Josephus, z. B. Antiq. 18 4, 3. 20 1, 11. Unter der griechischen Herrschaft ward der Hohepriester Ethnarch und Präsident des Synedriums; nur durch das Pontifikat konnten die Hasmonäer zur Herrschaft gelangen, aber indem sie dasselbe mit der vollen weltlichen Souveränetät verbanden, schufen sie ein Dilemma, an dessen Folgen sie untergegangen sind.

Fünftes Kapitel.

Die Ausstattung des Klerus.

Die Macht und Unabhängigkeit des Klerus läuft parallel mit seiner materiellen Ausstattung, hier wie dort lässt sich daher die gleiche Entwicklung verfolgen. Ihre Stufen spiegeln sich schon in der Sprache ab, in der graduellen Abstumpfung des eigentlichen Sinnes der Formel die Hand füllen, welche zu allen Zeiten für die Ordination gebraucht worden ist. Ursprünglich kann dieselbe nichts anderes bedeutet haben als die Hand mit Geld füllen; wir haben gesehen, dass der Priester einst von dem Besitzer des Heiligtums gegen Lohn angestellt wurde und

[1]) Sehr interessant und lehrreich ist die von Ewald erwiesene Correktur von Zachar. 6, 9—15. Ebenso waren gegenüber den Chalifen und Sultanen die Patriarchen die naturgemässen Häupter der orientalischen Christen auch in weltlichen Angelegenheiten.

nicht unabhängig von einem bestimmten Herrn seine Existenz auf die Gefälle gründen konnte, die von seinen Opferkunden eingingen. Als nun aber in dem jüdischen Reich der späteren Zeit das levitische Erbpriestertum aufkam, da füllte ihnen nicht mehr ein Anderer die Hand, der das Recht hatte sie ein- und abzusetzen, sondern sie füllten sich auf Gottes Geheiss selber die Hand; oder vielmehr sie hatten das zur Zeit Mose's ein für alle mal getan, wie in dem mit dem Deuteronomium gleichstehenden Einsatze Exod. 32, 26—29 gesagt wird. Dass dies bei Lichte besehen ein Widersinn ist, sich aber erklärt aus dem Streben, das Eingreifen des fremden Subjects zu entfernen, liegt auf der Hand. Hier indessen wird doch noch immer die Etymologie insoweit empfunden, dass sie unwillkürlichen Anstoss erregt und zur Abänderung der Construction führt; zu guterletzt aber ist sie vollständig abgeblasst und verschwunden: die Hand anfüllen bedeutet dann einfach einweihen. Bei Ezechiel wird nicht nur dem Priester, sondern sogar dem Altare die Hand gefüllt 43, 26; im Priestercodex ist hauptsächlich das (ebenso wie kippurim schon durch seine blosse Bildung den späteren Hebraismus verratende) Abstractum milluim in Gebrauch, mit ausgelassenem Subject und Object, als Name einer blossen Inaugurationsceremonie, die mehrere Tage dauert Lev. 8, 33. Exod. 29, 35, wesentlich in der Darbringung eines Opfers von Seiten des Einzuweihenden besteht und mit der wirklichen Handfüllung auch nicht im losesten Zusammenhange mehr steht (2. Chr. 13, 7 vgl. 29, 31). Das Verbum bedeutet dann nichts mehr und nichts weniger als diese Ceremonie vollziehen, und das Subject ist dabei ganz gleichgültig Lev. 16, 32. 21, 10 Num. 3, 3; nicht von der den Ritus ausführenden Person hängt die Einsetzung ab, sondern von dem Ritus selber, von der Salbung Investitur und den übrigen Formalitäten Exod. 29, 29.

Dieser Wandel im Sprachgebrauch ist das Echo der realen Veränderungen in der äusseren Lage des Klerus, die nunmehr näher ins Auge zu fassen sein werden.

I.

1. Von den Opfern widmete man in alter Zeit einiges der Gottheit, das meiste verwandte man zu heiligen Mahlzeiten, an denen man, wenn ein Priester vorhanden war, natürlich auch

diesen in irgend einer Weise teilnehmen liess. Aber einen gesetzlichen Anspruch auf bestimmte Fleischabgaben hatte derselbe keineswegs. „Eli's Söhne waren nichtsnutzige Leute und kümmerten sich nicht um Jahve noch um Recht und Pflicht der Priester gegen das Volk; so oft jemand opferte, so kam der Knecht des Priesters — das sind hier die 22000 Leviten —, wenn das Fleisch kochte, mit einer dreizinkigen Gabel in der Hand und stach in den Kessel oder in den Topf, und alles was die Gabel heraufbrachte, nahm der Priester — so taten sie allen Israeliten, die dort nach Silo hinkamen. Sogar bevor das Fett geräuchert war, kam der Knecht des Priesters und sprach zu dem Opfernden: gib Fleisch zum Braten her für den Priester, er will kein gekochtes von dir haben, sondern rohes, und sagte jener dann zu ihm: erst soll das Fett geräuchert werden und dann nimm dir wie du willst, so sprach er: nein, jetzt gleich sollst du es geben, sonst nehme ich's mit Gewalt" 1. Sam. 2, 12—16. Die Abgabe roher Fleischstücke gilt hier als eine unverschämte Forderung, welche geeignet ist das Opfer Jahve's in Verachtung zu bringen (v. 17) und den Untergang der Söhne Eli's zur verdienten Folge hat. Erträglicher ist es, aber auch schon ein Misbrauch, dass sich die Priester gekochtes Fleisch aus dem Topfe holen lassen, dabei nicht einmal das beste sich aussuchend sondern die Wahl dem Zufall überlassend; sie sollen abwarten, was man ihnen gibt, oder sich damit begnügen, dass man sie zur Mahlzeit einlade. Dagegen ist es nun im Deuteronomium „das Recht der Priester an das Volk" (18, 3 = 1. Sam. 2, 12), dass ihnen ein Vorderbein die Kinnladen und der Magen des Opfertieres zukommen; und dies ist noch bescheiden gegenüber den Ansprüchen, die sie nach dem Priestercodex haben, auf die rechte Keule und den Bug Lev. 7, 34. Wohin der Lauf geht, sieht man; natürlich ist für das Judentum der Priestercodex massgebend geworden. Bei den Opfern galt seine Forderung; jedoch um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, hielt man daneben auch die des Deuteronomiums aufrecht, indem man sie, gegen die klare Meinung und also gewiss erst in Folge späterer schriftgelehrter Rigorosität, nicht auf die Opfer, sondern auf die profanen Schlachtungen bezog und auch von diesen den Priestern einen Teil gab, die Kinnladen nach Hieronymus zu Mal. 2, 3 einschliesslich der Zunge: also harmonistische Verdopplung der

Leistung (Philo de praemiis sacerdotum § 3. Joseph. Ant. III. 9, 2. IV. 4, 4). In einer älteren Zeit bekamen die Priester zu Jerusalem Geld von ihren Kunden, hatten dafür aber die Pflicht den Tempel in Stand zu halten; man sieht daraus, dass dies Geld eigentlich an das Heiligtum gezahlt und nur bedingungsweise dessen Dienern überlassen wurde. Da sie die Bedingung nicht hielten, ward ihnen von König Joas auch das Geld entzogen 2. Reg. 12, 7 ff. Vgl. Deut. 18, 8 מכריו.

Die Mahlopfer sind im Priestercodex Nebensache, und was den Priestern hievon zufällt, ist geringfügig im Vergleich zu ihrer Einnahme aus den übrigen Opfern. Das Mehl, wovon nur eine Handvoll auf den Altar gestreut wird, die Gebäcke und überhaupt die Minha bekommen sie ganz, ebenso die so häufig geforderten Sünd- und Schuldopfer, von denen Gott nur das Blut und Fett, der Darbringer aber gar nichts erhält; vom Brandopfer fällt wenigstens das Fell für sie ab. Vgl. Ezech. 44, 29. Diese Gefälle jedoch, in ihrer bestimmten Form allesammt nicht als alt nachzuweisen und zum Teil nachweislich nicht alt, werden schon in der früheren Zeit Analoga gehabt haben, so dass sie nicht schlechthin als Steigerung des Einkommens betrachtet werden dürfen. Zur Zeit Josia's waren die Mazzen eine Hauptnahrung der Priester 2. Reg. 23, 9: sie rührten doch wol grossenteils von der Minha her. Statt der Sünd- und Schuldopfer, die noch dem Deuteronomium unbekannt sind, gab es früher Sünd- und Schuldbussen als Geldzahlungen an die Priester, die freilich gewiss nicht so regelmässig gewesen sein werden 2. Reg. 12, 17. Es ist als ob die blossen Geldzahlungen dem Gesetze zu profan seien, es muss bei der Sühne Blut vergossen werden. Dass von der Ola die nicht opferbare Haut dem Priester zufällt, ist eine so natürliche Sitte, dass man sie für neu zu halten nicht geneigt sein wird, obwol Ezechiel von dieser doch nicht wertlosen Gebühr stillschweigt 44, 28—31. Vgl. die Bestimmungen des massilischen und die abweichenden des karthagischen Opfertarifs, wo übrigens nicht oder nicht nur von der Ola die Rede ist.

Soweit sich also in den Opfergefällen des Priestercodex Abweichungen gegen den früheren Gebrauch constatiren lassen, sind sie zwar keinesfalls für bloss lokale Verschiedenheiten auszugeben, aber auch im Ganzen und Grossen nicht grade eine bedeutende Erhöhung der Taxe. Indessen, die Opfergefälle

sind hier auch nur ein ziemlich untergeordneter Teil des Einkommens der Priester. Im Deuteronomium sind die letzteren darauf angewiesen, sie leben vom Opfer 18, 1 und von der Einladung zu den heiligen Mahlzeiten 12, 12. 18 f. und müssen hungern, wenn sie nicht fungiren 1. Sam. 2, 36. Dahingegen die Aharoniden des Priestercodex brauchen gar nicht zu opfern und haben doch ihr Brot, denn ihre Haupteinnahme besteht in den reichen Naturalsteuern, welche ihnen geleistet werden müssen.

2. Die Abgaben, welche nach dem Gesetze an die Priester fallen, waren allesammt ursprünglich Opfer, nemlich die regelmässigen Opfer, welche zu den Festen gebracht werden mussten; und allesammt dienten dieselben ursprünglich zu heiligen Mahlzeiten, von denen die Priester weiter nichts als den auch sonst üblichen Anteil bekamen. Dies gilt zunächst von den männlichen Erstgeburten des Viehs. Wie wir im Kap. 3 gesehen haben, werden sie in dem jehovistischen Gesetze ebenso wie in der jehovistischen Erzählung über den Auszug und über Abel geopfert und zwar als Mahlopfer (זבח), wie alle von Privaten dargebrachten Opfer in alter Zeit. Wenn es Exod. 22, 29 heisst, sie sollen dem Jahve gegeben werden, so bedeutet das nicht, sie sollen den Priestern gegeben werden; von solchen wird im Bundesbuch nirgend etwas erwähnt. Ebenso stehen die Sachen im Wesentlichen auch noch im Deuteronomium: „du sollst sie dem Jahve heiligen und nicht pflügen mit der Erstgeburt deines Rindes noch die Erstgeburt deines Schafes scheren, vor Jahve sollst du sie verzehren alle Jahr an dem Ort den er erwählt, wenn aber ein Fehl daran ist, so sollst du sie nicht opfern dem Jahve deinem Gott“ 15, 19 f. Dem Jahve heiligen, vor Jahve essen, dem Jahve opfern — sind hier ganz gleichwertige Begriffe. Wenn nun nach Num. 18, 15 ff. aller erste Wurf ohne Umschweife dem Priester zugesprochen und daneben dann noch ein besonderes Passahopfer eingesetzt wird, so kann das nur als die letzte Phase der Entwicklung verstanden werden, teils weil überhaupt der Begriff der Abgabe im Vergleich zu dem des Opfers etwas Abgeleitetes ist, teils weil der gewaltige Zuwachs in der Einnahme der Priester auf hierokratische Machtentfaltung hinweist. Ezechiel zählt die Erstgeburten noch nicht unter den Einkünften des Klerus auf 44, 28—31; dagegen richtet

sich die Praxis des Judentums wie gewöhnlich nach der Norm des Priestercodex; seit Nehem. 10, 37.

Auch der Zehnte ist ursprünglich Gott gegeben und ebenso wie die anderen Opfer behandelt, d. h. nicht von den Priestern, sondern von den Darbringern in heiligen Mahlzeiten verzehrt. In der jehovistischen Gesetzgebung kommt er nicht vor, aber Jakob widmet ihn Gen. 28, 22 dem Gott von Bethel, wobei trotzdem dass das Ganze Projection aus späterer Zeit ist, es doch geschmacklos sein würde, an Priester daselbst zu denken. Der Prophet Amos, der in gleiche Linie gestellt werden darf, sagt: „kommt nach Bethel zu sündigen, nach Gilgal noch mehr zu sündigen, und bringt jeden Morgen eure Opfer, alle drei Tage eure Zehnten, und bringt auf Brot Fleischstücke dar zur Flamme und rufet Freigaben laut aus — so liebt ihrs ja, Haus Israel!“ 4, 4 f. Ironisch empfiehlt er ihnen, in ihren bisherigen Anstrengungen Gott zu dienen fortzufahren und sie zu verdoppeln, täglich zu opfern, statt wie es Sitte war (1. Sam. 1) jährlich an dem Hauptfeste, jeden dritten Tag zu zehnten, statt wie man pflegte, alle drei Jahre. Man sieht, dass der Zehnte hier in einer Reihe mit Zebah Thoda und Nedaba steht; er ist ein Freudenopfer und ein glanzvolles Stück des öffentlichen Cultus, keine blosse Abgabe an die Priester. Auch in diesem Punkte nun hat das Deuteronomium die alte Sitte im Ganzen unverändert gelassen. Nach 14, 22—29 soll der Zehnte des Feldwuchses, oder auch der Erlös desselben in Gelde, von Jahr zu Jahr zum Heiligtume gebracht und daselbst vor Jahve, also als Mahlopfer, verzehrt werden; nur in jedem dritten Jahre soll er nicht in Jerusalem geopfert, sondern als Almosen an die des Grundbesitzes entbehrenden Ortsangehörigen gespendet werden zu denen namentlich die Leviten gehören. Die letztere Verwendung ist eine Neuerung, die einerseits mit der Abschaffung der lokalen Cultusstätten zusammenhängt, andrerseits mit der Tendenz des Deuteronomikers, die Festfreude zu humanen Zwecken zu benutzen[1]). Das ist aber noch nichts dagegen, dass nun im Priestercodex endlich der ganze Zehnte zu einer blossen von den Leviten einzusammelnden (Neh. 10, 38) Steuer an den Klerus geworden ist, dessen Ausstattung dadurch wiederum sehr beträchtlich verbessert wird.

[1]) Anlehnung an eine ältere Sitte, wie wir sie für Amos 4, 4 voraussetzen müssen, ist trotzdem möglich, vgl. 26, 12 das Jahr des Zehnten.

Ezechiel schweigt auch hierüber 44, 28—31, aber so wie der Zehnte Num. 18, 21 ff. gefordert wird, hat ihn seit Nehem. 10, 38 f. die Gemeinde des zweiten Tempels gegeben. Späterhin fügte man dazu dann noch, um der abweichenden Forderung des Deuteronomiums zu genügen, den s. g. zweiten Zehnten hinzu, der für gewöhnlich zu Jerusalem verzehrt und im dritten Jahr an die Armen gegeben wurde (so LXX zu Deut. 26, 12), und am Ende entrichtete man sogar den Armenzehnten als dritten zu dem ersten und zweiten obendrauf. Tobith 1, 7. 8. Jos. Ant. 4 8, 22.

Wahrhaft unerhört ist es, dass der Zehnte, der sich der Natur der Sache nach nur von Gegenständen festen Masses, von Korn Most und Öl versteht Deut. 14, 23, im Priestercodex auch auf das Vieh ausgedehnt wird, so dass neben den männlichen Erstgeburten auch noch das zehnte Stück von Rindern und Schafen an die Priester gezahlt werden muss. Jedoch findet sich diese Forderung noch nicht Num. 18 und ebenfalls noch nicht Neh. 10, 38. 39, sondern erst in der Novelle Lev. 27, 32 (1. Sam. 8, 17); s. die Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 444. Ob sie in der Praxis des Judentums durchgedrungen ist, erscheint fraglich; 2. Chron. 31, 6 wird der Viehzehnte zwar erwähnt, aber dafür die Erstgeburten nicht; in der vorrabbinischen Literatur sind keine Spuren zu entdecken, insbesondere nicht bei Philo De praemiis sacerdotum, der nur den an die Leviten zu entrichtenden gewöhnlichen, aber nicht den an die Priester zu entrichtenden Viehzehnten kennt § 6.

Mit dem Fruchtzehnten sind die Erstlinge in der Wurzel identisch, sie sind durch ersteren nur nachträglich auf ein bestimmtes Mass gebracht. Dies wird der Grund sein, warum in der jehovistischen Gesetzgebung nicht beides neben einander gefordert wird, sondern nur eine dem freien Ermessen anheimgestellte Gabe des Ersten und Besten von Korn Most und Öl, welche mit der Erstgeburt der Rinder und Schafe zusammengestellt wird Exod. 22, 28 (vgl. LXX und Num. 18, 27) 34, 26. 23, 19. In ganz gleicher Bedeutung steht im Deuteronomium neben den Erstgeburten des Viehs der Zehnte des Feldes 14, 22f. 15, 19ff. Aber auch die Reschith, die man durch Erstlinge zu verdeutschen pflegt, kommt im Deuteronomium vor, sie zwar als Abgabe an die Priester, von Korn Most Öl und Wolle 18, 4; eine Kleinigkeit, ein Korb voll, wird davon vor den Altar gebracht und mit einer sinnvollen Liturgie übergeben 26, 1ff. Es scheint,

dass sie von dem Zehnten abgenommen wird, wie aus 26, 12ff. als Fortsetzung von v. 1—11 gefolgert werden könnte; ausnahmsweise bricht 26, 2 der allgemeinere Sprachgebrauch durch, wonach die Reschith die geheiligte Frucht überhaupt bedeutet, welche im Ganzen von den Darbringern vor Jahve verzehrt wird und von welcher die Priester nur einen Teil erhalten, vgl. R. Matthana im Midrasch Rabba zu Gen. 1, 1. Im Priestercodex aber wird nicht nur der ganze Zehnte als Abgabe an den Klerus gefordert, sondern ebenso daneben noch die Reschith Num. 18, 12, und dieselbe wird dadurch enorm vervielfacht, dass sie nicht bloss von der Tenne, sondern auch vom Backtrog gefordert wird: bei jeder Säuerung gebührt die Halla dem Jahve 15, 20. Damit aber nicht genug, sondern zu der Reschith 18, 12 kommen noch die Bikkurim 18, 13 als etwas Besonderes hinzu. Sonst findet sich der Unterschied nicht (Exod. 34, 26); es handelt sich immer bloss um präparirte Früchte, um den Ertrag der Tenne und Kelter, wovon man den Vorlauf weihen sollte, „die Fülle und den Überfluss". Das Fett von Öl Most und Korn ist auch in Num. 18 die Hauptsache und heisst Reschith v. 12 oder Theruma v. 27[1]); aber die Bikkurim v. 13 scheinen doch davon getrennt zu werden, und wenn dies wirklich der Fall ist, so müssen diejenigen rohen Früchte damit gemeint sein, die am frühsten reif geworden sind. Das Judentum, welches sich hier abermals im Wesentlichen durchaus nach der Vorschrift des Priestercodex richtet, hat in der Tat diese Distinktion gemacht; seit der Publikation des Gesetzes durch Ezra verpflichtete sich die Gemeinde, die Bikkurim jährlich heraufzubringen zum Hause Jahve's, die Reschith aber in die Tempelzellen abzuliefern Neh. 10, 36. 38. Jenes war eine mit Processionen verbundene religiöse Feier, bei der man Deut. 26 als Ritual benützte, dieses

[1]) תרומה ist nach Deut. 12, 6 u. a. eigentlich תרומת יד. Das kann nicht von der Redensart die Hand erheben für geloben abgeleitet werden, denn grade ein Gelübde ist die Theruma gar nicht. Vielleicht ist es gleichbedeutend mit משגת יד; das wäre wenigstens ein passender Name für eine Abgabe, deren Grösse dem Ermessen und Vermögen des Gebers anheimgestellt wird. Bei den Opfergefällen wird der Bug als תנופה von der Keule als תרומה unterschieden. Thenupha ist das scheinbare Werfen in die Opferflamme bei den Gaben, die Gott dem Priester überlässt. Eine freie Abgabe kam hinzu, ward natürlich allmählich auch statutarisch und auf die rechte Keule festgesetzt. Das Verbum הרים ist im Priestercodex Denominativ von תרומה.

mehr eine simple Naturalsteuer — ein Unterschied, der vielleicht mit den verschiedenen Ausdrücken sie sollen bringen Num. 18, 13 und sie sollen geben 18, 12 zusammenhängt. Die LXX hält ἀπαρχή und πρωτογεννήματα genau auseinander, ebenso Philo de praem. sac. § 1. 2 und Josephus Ant. 4 4, 4. 8, 22.

3. Es ist unglaublich, was am Ende alles abgegeben werden muss. Was ursprünglich neben einander her gelaufen war, wird zusammengehäuft, was frei und unbestimmt gewesen, wird auf Mass gebracht und vorgeschrieben. Die Priester bekommen alle Sünd- und Schuldopfer, den grössten Teil der vegetabilischen Zugaben, die Haut vom Brand-, Keule und Bug vom Mahlopfer. Ausserdem die Erstgeburten, sodann Zehnten und Erstlinge in doppelter Form, kurz alle Kodaschim, die früher bloss als regelmässige Mahlopfer gefordert (Deut. 12, 26 = v. 6. 7 u. a.) und freilich an heiliger Stätte und von geheiligten Gästen, aber nicht von dem Priester verzehrt wurden. Trotzdem wird dafür nicht etwa dem Klerus (wie von Ezechiel dem Fürsten, der dort die Abgaben bezieht 45, 13 ff.) zugemutet den öffentlichen Gottesdienst auf seine Kosten zu bestreiten, sondern dazu dient die Kopfsteuer, die im Kern des Priestercodex noch nicht angeordnet, aber seit Neh. 10, 33 in der Höhe von einem drittel Sekel geleistet und in einer Novelle des Gesetzes in der Höhe eines halben Sekels gefordert wird (Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 421).

II.

1. Zu der Ausstattung des Klerus im Priestercodex gehören endlich noch die achtundvierzig Städte, welche ihm nach Mose's Anordnung von Josua zugewiesen worden sind Num. 35. Jos. 21. Die Stämme geben sie gutwillig her, der kleine wenig, der grosse mehr Num. 35, 8. In vier Abteilungen losen die Aharoniden und die drei Geschlechter der Leviten darum, jene treffen 13 Städte in Juda, diese 10 in Ephraim-Manasse, 13 und 12 in Galiläa und im Ostjordanlande. Nicht etwa bloss die Wohnberechtigung, sondern, trotz allem apologetischen Rationalismus, den vollen Besitz erhalten sie an denselben (Jos. 21, 12), einschliesslich einer als Gemeinde-anger dienenden Feldmark von 2000 Ellen im Quadrat — Quadrat im ganz eigentlichen Sinne gefasst Num. 35, 5.

Die sachliche Unmöglichkeit dieser Einrichtung hat nach

Grambergs Vorgange Graf mit schlagenden Gründen erwiesen, in Merx Archiv I S. 83. Die 4×12 oder statt dessen 13+10+13+12 Städte, von denen trotz Num. 35, 8 gewöhnlich vier auf je einen der zwölf Stämme fallen, reichen schon hin den Verdacht künstlicher Mache zu begründen; vollends die Bestimmung, dass ein quadratischer Bezirk von 2000 Ellen Seitenlänge rings um die Stadt, die dabei Num. 35, 4 rein als Punkt betrachtet wird, zur Viehtrift für die Leviten abgemessen werden solle, liesse sich, um mit Graf zu reden, wol etwa in einer südrussischen Steppe oder bei neu zu gründenden Städten im Westen Nordamerika's, nicht aber in dem gebirgigen Palästina ausführen, wo ein solcher geometrisch abzumessender Raum gar nicht vorhanden ist und es keineswegs von willkürlichen Gesetzesbestimmungen abhängt, welche Grundstücke sich zu Viehweiden und welche sich zu Feld- oder Gartenbau eignen, wo auch die Städte schon bestanden, das Land schon bebaut war, als die Israeliten es im Laufe der Jahrhunderte eroberten. Geschichtliche Spuren von dem Vorhandensein der Levitenstädte finden sich denn auch seit Josua nirgend. Eine ganze Anzahl derselben war noch in den Tagen der Richter und bis in die erste Königszeit im Besitz der Kanaaniten, so Gibeon Sichem Gezer Thaanach, einige mögen sogar stets darin verblieben sein. Die aber in die Hand der Israeliten übergingen, gehörten zu keiner Frist den Leviten. Sichem Hebron Ramoth waren die Metropolen von Ephraim Juda und Gilead, ebenso Gibeon Gezer Hesbon wichtige und mit nichten geistliche Städte. In der deuteronomischen Periode lebten die Leviten in der Weise über Juda verstreut, dass jeder Ort die seinigen und den seinigen hatte, nirgends wohnten sie abgeschlossen in compakten Massen zusammen, da sie sich ja vom Opfern für andere nährten und ohne Gemeinde ihren Beruf nicht ausüben konnten. Einzelne hatten wol Land und Erbe; wie einst die silonische Familie zu Gibeath-Pinehas und Abiathar zu Anathoth, so in späterer Zeit Jeremia gleichfalls zu Anathoth. Aber eine Priesterstadt im Sinne von Jos. 21 war z. B. Anathoth darum doch nicht, Jeremia hatte dort sein Grundstück als Bürger und nicht als Priester und teilte nicht mit den Priestern, sondern mit dem Volke 37, 12. Als Stamm unterschied sich Levi eben dadurch von den anderen Stämmen, dass er kein Land hatte und seine Glieder meist nur als Inquilinen den angesessenen

Bürgern und Bauern sich anschlossen Deut. 10, 9. 18, 1. Auch nach dem Exil ward es in dieser Beziehung nicht anders als es vorher gewesen war. Ab excidio templi prioris sublatum est Levitis ius suburbiorum, sagt R. Nachman b. Sota 48^b, und das Schweigen von Neh. 10 gibt ihm Recht. Man verschob die Ausführung des Gesetzes wahrscheinlich auf die Zeit des Messias, sie stand in der Tat nicht in der Menschen Macht und kann vom Priestercodex selbst nicht im Ernst gefordert sein, da er ein rein ideales Israel mit idealen Grenzen dabei vor Augen hat und von der Wirklichkeit so weit abstrahirt, dass er Jerusalem, den geschichtlichen Hauptsitz der Priester, aus archaistischen Gründen gar nicht mit aufführt.

Der Umstand nun, dass diese Städte in partibus infidelium lagen, scheint sie als Handhabe für die Altersbestimmung des Priestercodex unbrauchbar zu machen. Man kann wie Bleek die geschichtliche Transcendenz als Mosaicität auslegen, dagegen ist nicht anzukämpfen. Man kann aber auch in der Weise Nöldeke's geltend machen, eine so kühne Erfindung lasse sich dem Geiste der exilischen und nachexilischen Zeit nicht zutrauen, der überall nur ängstlich an das Alte sich anklammern und es zu restauriren beflissen sei; dies verdient und gestattet eher eine Widerlegung. Es ist nemlich nicht an dem, dass die Juden der Restauration vor ihrer alten Geschichte Respect gehabt hätten, sie verurteilten vielmehr die ganze frühere Entwicklung und liessen nur die mosaische Zeit nebst ihrem davidischen Abglanz gelten, d. h. also nicht die Geschichte, sondern die Idee. Die theokratische Idee stand seit dem Exil im Mittelpunkt alles Denkens und Strebens, und sie vernichtete den objectiven Wahrheitssinn, die Achtung und das Interesse für den überlieferten Sachverhalt. Es ist bekannt, dass es nie dreistere Geschichtsmacher gegeben hat als die Rabbinen. Die Chronik aber liefert hinreichende Proben, dass diese schlimme Disposition in sehr frühe Zeit hinaufreicht, wie denn ihre Wurzel, der dominirende Einfluss des Gesetzes, die Wurzel des Judaismus selber ist. Der Judaismus also ist für ein solches Kunstgewächs, wie die achtundvierzig Priester- und Levitenstädte sind, grade der geeignete Boden. Einem Autor, der in der Königszeit, noch in der Continuität der alten Geschichte lebte, würde es schwer gefallen sein, so gänzlich von allen Bedingungen der damaligen Wirklichkeit zu abstrahiren,

er würde dadurch auf seine Zeitgenossen keinen anderen Eindruck gemacht haben als dass sie ihn für nicht klug gehalten hätten. Nachdem aber durch das Exil das alte Israel vernichtet und der natürliche Zusammenhang mit den Zuständen des Altertums gewaltsam und gründlich durchschnitten war, stand nichts im Wege, die tabula rasa in Gedanken beliebig anzupflanzen und auszustaffiren, etwa so wie es die Geographen mit den Landkarten zu machen pflegen, so lange die Gegenden unbekannt sind. Je schöner desto wahrer, denken dann die Menschen.

Weiter nun ist bekanntlich keine Phantasie reine Phantasie, einer jeden liegen irgendwelche reale Elemente zu Grunde, bei denen sie sich fassen lässt, seien es auch nur gewisse herrschende Vorstellungen eines Zeitalters. Es ist klar, wenn dem Klerus ein eigenes Gebiet zugesprochen wird, so ist die Vorstellung von dem geistlichen Stamm, die im Deuteronomium eben anfängt Wurzel zu schlagen, hier bis zu dem Grade ausgewachsen und erstarkt, dass auch der letzte und ausschlaggebende Unterschied fortgeschafft wird, welcher die wirklichen Stämme gegenüber den Leviten auszeichnet, die communale Selbständigkeit und die Dichtigkeit der Consistenz, welche in abgeschlossenen Sitzen zum Ausdruck gelangt. Denn dass es trotzdem im Priestercodex heisst, Aharon und Levi sollen kein Teil und Erbe haben in Israel Num. 18, 20. 23, das ist nur eine aus dem Deuteronomium beibehaltene Redensart und zugleich eine unwillkürliche Concession an die Wirklichkeit: was sollen denn diese achtundvierzig Städte, hätte es sie wirklich gegeben, anders sein als ein Los, als ein Landgebiet und zwar ein vergleichsweise sehr bedeutendes? Lässt sich insoweit die allgemeine Basis erkennen, welche der historischen Fiktion zur Voraussetzung dient, so kann man auch einen näheren Einblick in das concrete Material derselben gewinnen. Die Priester- und Levitenstädte hängen mit den s. g. Freistädten zusammen. Diese werden nun auch im Deuteronomium angeordnet K. 19, nur noch nicht namentlich aufgeführt — denn Deut. 4, 41—43 kann nicht als genuin in Betracht kommen (Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 476). Ursprünglich waren die Altäre Asyle Exod. 21, 14. 1. Reg. 2, 28, einige in höherem Grade als andere Exod. 21, 13. Um nun nicht mit den Altären zugleich auch die Asyle abzuschaffen, wollte der deuteronomische Gesetzgeber einzelne heilige Orte

als Zufluchtsstädte fortbestehen lassen, vorläufig drei für Juda, zu denen wenn sich das Gebiet des Reichs erweiterte noch drei andere hinzukommen sollten. Der Priestercodex nimmt diese Einrichtung herüber und nennt drei bestimmte Städte diesseit und drei jenseit des Jordans Num. 35. Jos. 20 — vier davon sind nachweislich berühmte alte Cultusstätten, nemlich die sämmtlichen drei westlichen und von den östlichen Ramoth d. i. Mispa Gen. 31. Jud. 11, 11. Alle diese Asyle sind nun aber zugleich Priester- und Levitenstädte: die Vermutung liegt nahe, dass diesen auf eine ähnliche Weise alte Heiligtümer mögen zu Grunde gelegen haben. Es soll damit nur das Nachklingen einer allgemeinen Erinnerung behauptet werden, dass es einst in Israel viele heilige Orte und Sitze von Priesterschaften gegeben hatte, nicht grade, dass jeder einzelnen der Jos. 21 aufgeführten Städte wirklich ein altes Heiligtum entspreche. Vielfach lässt sich dies jedoch allerdings nachweisen[1]), obwol einige der berühmtesten oder für den späteren Standpunkt berüchtigtsten Bamoth, wie Bethel Dan Gilgal und Beerseba, wahrscheinlich mit Absicht übergangen sind.

Indessen ist vielleicht der nächste Ausgangspunkt für diese Gebietsabgabe an die Leviten bei dem Propheten Ezechiel zu suchen, in dem Bilde, welches er zum Schluss von dem zukünftigen Israel entwirft. Ausführlich beschäftigt er sich da auch mit der Absteckung der Grenzen des Volkes und der Stämme, wobei er ganz frei zu Werke geht und gewissermassen nach der Elle zuschneidet. Während er das Land östlich vom Jordan den Saracenen überlässt, teilt er das westliche in 13 parallele von West nach Ost laufende Querstreifen; in der Mitte des (übrigens dem Fürsten zugewiesenen) dreizehnten, der zwischen Juda und Benjamin sich erstreckt, treten die zwölf Stämme ein Quadrat von 25000 Ellen als heilige Abgabe an Jahve ab. Dieses wird in drei von Nord nach Süd laufende und somit in dieser Richtung 25000 Ellen lange Oblonga zerlegt, davon umfasst das westliche, 5000 E. breit, die Reichsstadt nebst Gemarkung, das mittlere, 10000 E. breit, den Tempel und das Gebiet der Priester,

[1]) Bei Hebron Gibeon Sichem Ramoth Mahanaim und Thabor (Hos. 5, 2) durch geschichtliche Nachrichten, bei Bethsemes Asharoth Kedes, vielleicht auch Rimmona, durch die Namen. Consequente historische Treue wird man freilich auch hier dem Priestercodex nicht zutrauen dürfen.

das östliche, gleichfalls 10000 E. breit, das Erbe und die Städte der Leviten[1]). Also ebenfalls eine Landabgabe von Seiten der Stämme an den Klerus, die Vergleichung mit Jos. 21 ist nicht abzuweisen, um so weniger, da sonst im Alten Testament sich nirgend Ähnliches findet. Ezechiel nun ist ganz durchsichtig und aus sich zu verstehen. Damit der Tempel in seiner Heiligkeit aufs beste geschützt werde, kommt er in die Mitte des Priestergebietes zu liegen, welches seinerseits wieder von der Stadt im Westen und von den Leviten im Osten gedeckt wird. Zugleich soll auch das Cultuspersonal selber möglichst abgeschieden auf eigenem Grund und Boden wohnen, derselbe soll ihnen dienen zu abgesonderten Häusern sie zu heiligen, wie es für die Priester 45, 4 ausdrücklich bemerkt wird und in abgestuftem Mass natürlich auch für die Leviten ihnen zur Seite gilt. Vom Tempel geht hier Alles aus und erklärt sich Alles. Sein Original ist unverkennbar der salomonische; er liegt bei der Hauptstadt, im Centrum der heiligen Mitte des Landes zwischen Juda und Benjamin, dort haben die Söhne Sadoks ihren Sitz und daneben die Leviten, welche Josia aus dem ganzen Lande nach Jerusalem übergeführt hatte. Man sieht, hier liegen die Motive auf der Hand. Dahingegen im Priestercodex, der nicht in der Lage war die Zukunft frei von der Gegenwart aus zu gestalten, sondern gezwungen, sich archaistisch zu verbrämen, sind dieselben historisch verdeckt und fast paralysirt. Die Wirkung ist geblieben, nemlich der abgeschlossene Landbesitz des Klerus, aber die Ursache oder der Zweck, durch die Abstraction vom Heiligtum, nicht mehr zu erkennen. Jerusalem und der Tempel, die eigentlich treibende Kraft der ganzen Einrichtung, werden mit einer höchst auffallenden Geflissentlichkeit in Stillschweigen begraben, und dagegen, in Reminiscenz der früher überall an den israelitischen Bamoth zerstreuten Priesterschaften, achtundvierzig anderweitige Levitenstädte creirt, denen aber ihr eigentlicher Mittelpunkt, nemlich ein Heiligtum, entzogen ist. Nur darin, dass die Aharoniden sich zufällig grade die dreizehn jüdisch-benjaminitischen Städte erlosen, bricht denn doch unwillkürlich der Einfluss Jerusalems durch.

[1]) Für עשרים לשבת 45, 5 lies mit LXX שערים לשבת: Thore zu wohnen. Vgl. LXX 42, 3 die gleiche Umstellung der Buchstaben. Der Ausdruck Thore für Städte ist durch das Deuteronomium veranlasst.

2. Abgesehen von dieser historischen Fiktion sind die übrigen Ansprüche betreffs der Ausstattung des Klerus, so exorbitant sie sind, doch ausführbar und ernst gemeint. Man steht ihnen gegenüber, was die Umstände ihrer Genesis betrifft, vor zwei Möglichkeiten. Entweder die Priester forderten, was sie zu erlangen hoffen konnten; dann hatten sie tatsächlich die Herrschaft über das Volk. Oder sie stellten Forderungen, die zu ihrer Zeit weder berechtigt noch überhaupt möglich waren: dann waren sie zwar nicht bei Sinnen, zugleich aber doch so prophetisch nüchtern, dass Jahrhunderte später ihre geträumten Einkünfte in wirkliche sich verwandelten. Soll etwa Mose seinem in der Wüste notdürftig das Leben fristendem Volke zugemutet haben, für eine übermässig reiche Dotirung des Klerus zu sorgen? oder glaubt man, in der Richterperiode, wo die einzelnen israelitischen Stämme und Geschlechter, nachdem sie sich zwischen die Kanaaniter eingedrängt, Mühe hatten ihre Position zu behaupten und sich in den neuen Wohnsitzen und Verhältnissen einigermassen einzuwurzeln, sei der Gedanke aufgetaucht, dergleichen Steuern zu erheben von einem Volke, das erst zusammenwuchs, zu einem Zweck, der ihm durchaus ferne lag? welche Gewalt hätte denn damals, wo jeder tat was ihm recht schien, den Einzelnen vermögen sollen zu bezahlen? Als aber wirklich unter dem Druck der Umstände eine politische Organisation, welche die sämmtlichen Stämme umfasste, zu stande gekommen war, auch da konnten die Priester schwerlich darauf verfallen, den weltlichen Arm als Mittel zu benutzen, um sich selber eine souveräne Stellung zu geben, und ohne den König konnten sie, bei ihrer völligen Abhängigkeit von ihm, noch weniger die Rechnung machen. Kurzum die Ansprüche, welche sie im Gesetz erheben, würden sich in der vorexilischen Zeit im eigentlichen Sinne utopisch ausgenommen haben; sie erklären sich nur aus den Verhältnissen, wie sie seit der chaldäischen und noch mehr seit der persischen Fremdherrschaft sich anliessen zur Ausbildung einer Hierokratie, der das Volk als der wahrhaft nationalen und dazu auch göttlichen Obrigkeit freiwilligen Gehorsam entgegenbrachte und der auch die Perser Rechte einräumten, die sie der Familie Davids nicht verstatten mochten. Gleich im Anfange des Exils beginnt Ezechiel die Einkünfte der Priester zu steigern 44, 28—30; doch hält er sich im Ganzen noch an das Mass des Deuteronomiums und er-

wähnt nichts von Zehnten und Erstgeburten. Von den Forderungen des Priestercodex im vollen Umfange hören wir geschichtlich zum ersten male Neh. 10; da wird berichtet, dass sie von Männern, welche die Autorität des Artaxerxes hinter sich hatten, durchgesetzt wurden. Es ist dies mit das schwerste und zugleich wichtigste Stück in der Arbeit, welche Ezra und Nehemia bei der Einführung des Pentateuchs als Gesetzes der jüdischen Gemeinde hatten; darum ist so speciell und so ausführlich davon die Rede. Hier liegt offenbar die materielle Basis der Hierokratie, von wo aus ihr Haupt schliesslich auf den Königsthron gelangte.

Denn alle diese Abgaben, abgesehen von den Opfergefällen, flossen in eine gemeinsame Casse und kamen denen zu gut, die über letztere zu verfügen hatten, d. h. dem Priesteradel zu Jerusalem, dem sie zu einer wahrhaft fürstlichen Stellung verhalfen. Die gewöhnlichen Priester und gar die Leviten hatten nichts davon. Die letzteren sollten zwar nach dem Gesetz den Zehnten bekommen und davon nur wiederum den Zehnten an die Aharoniden abtreten, aber wie überhaupt die Richtung der Zeit dahin ging, sie herabzudrücken, so ward ihnen allmählich auch dieses gesetzliche Einkommen entzogen und von den Priestern angeeignet. Weiterhin nahmen dann die Erzpriester den Zehnten für sich allein in Beschlag, während ihre niederen Standesgenossen bitteren Mangel und selbst Hunger litten Jos. Ant. 20 8, 8. 9, 2. Es ist als ob grade das Recht des Zehntens von den späteren Juden als das Zeichen der Souveränetät angesehen worden sei 1. Sam. 8, 15. 17. Gen. 14, 20.

Zum Schluss sei noch ein Einwurf erwähnt, der neuerdings auf Grund der eben angegebenen Differenz der späteren Praxis vom Gesetz gegen die Ansetzung desselben in der babylonisch-persischen Periode gemacht worden ist. „Ein anderes Zeugnis der Überlieferung schliesst Abfassung der elohistischen Thora (d. h. des Priestercodex) durch Ezra gradezu aus. Es ist bekanntlich die elohistische Thora, welche das Verhältnis der Priester und Leviten zu einander geflissentlich ordnet, während das Deuteronomium beides ohne den Unterschied hervorzuheben zusammenfasst. Jene ist es, welche den Leviten den Zehnten zuweist, sie jedoch verpflichtend den Zehnten von ihrem Dienstzehnten als Hebe an die Priester abzugeben. So war auch bald

nach dem Exil [d. h. 100 Jahre später Neh. 7, 5] die Praxis . . . Neh. 10, 38 ff. Weiterhin aber kam die Entrichtung des Zehnten an die Leviten ganz ausser Brauch, man entrichtete den Zehnten unmittelbar und nur an die Priester, so dass Jose ben Chanina gradezu bekennt: wir geben den Zehnten nicht nach Gottes Anordnung Sota 47b. Überall aber führt der Thalmud diese Praxis auf Ezra zurück. Ezra soll es gewesen sein, welcher die Leviten durch Entziehung des Zehnten strafte und zwar weil sie nicht aus Babel heimgekehrt waren Jebam. 86b. Chullin 131b. Wir constatiren, dass Ezra eine Vorschrift der elohistischen Thora nach traditionellem Zeugnis antiquirt hat, indem er sich dabei vielleicht auf die deuteronomische Thora stützte". So Delitzsch in der Zeitschr. für luth. Theol. 1877 S. 448 f. Dass Ezra nicht der Verfasser des Priestercodex ist, soll bereitwilligst zugestanden werden — nur nicht auf dies Argument hin. Wenn die Überlieferung, die mit Recht diesen edlen Namen verdient, den Ezra ausdrücklich als Einführer des Levitenzehntens grade nach der Vorschrift des Gesetzes nennt Neh. 10, 38 ff., welcher gewissenhafte Mensch darf dann etwas darauf geben, dass der Thalmud es besser weiss?

Aber nehmen wir an, die von der gesetzlichen Vorschrift differirende Praxis reiche wirklich bis auf Ezra zurück, was würde daraus gegen den nachexilischen Ursprung des Priestercodex folgen? denn auf diesen kommt es an, nicht auf die Abfassung durch Ezra, die nur von der durchsichtigen Angriffs-Taktik jenes Theologen zur Hauptsache gemacht wird. Die Forderungen des Priestercodex, die vor dem Exil nachweislich weder gestellt noch irgendwie erfüllt worden sind, erlangten 100 Jahre nach der Rückkehr aus Babylon Gesetzeskraft Neh. 10, das ganze Abgabensystem des Judentums basirte allezeit darauf — soll das gar nichts besagen in Vergleich zu der Kleinigkeit, dass der Zehnte zwar auch durchaus in Übereinstimmung mit dem Priestercodex und im Widerspruch zu der alten Sitte an den Klerus abgegeben wurde, aber nicht dem niederen, sondern dem höheren zu gute kam?

Besser in der Tat als diese hätte jede andere Differenz der jüdischen Praxis vom Gesetz gegen die Thesis Grafs geltend gemacht werden können, z. B. das Fehlen der Urim und Thummim Neh. 7, 65 oder der achtundvierzig Levitenstädte, die Gemeinde

der zurückgekehrten Exulanten statt der Gemeinde der zwölf Stämme Israels, der zweite Tempel statt der Stiftshütte, Ezra statt Mose, die Söhne Sadoks statt der Söhne Aharons, item die Abwesenheit der übrigen Merkmale der Mosaicität. Denn mit jenem Punkte wird grade die Achillesferse des Priestercodex berührt. Wenn die Leviten späterhin noch weiter unter die Priester herabgedrückt und gegen sie benachteiligt werden, so setzt das doch den Unterschied zwischen beiden voraus: weise man also erst nach, dass dieser dem genuinen Alten Testament bekannt ist und dass insonderheit Ezechiel ihn nicht als neu, sondern als uranfänglich gegeben einführt. Oder bedeutet die primäre Tatsache, dass die Kluft zwischen Priestern und Leviten nur im Priestercodex und im Judentum aufgerichtet und in ihrer Genesis seit Josia mit Sicherheit verfolgbar ist, weniger als die sekundäre, dass dieselbe in der weiteren Entwicklung des Judentums sich noch etwas verbreitert hat? ist denn nicht die Consequenz Folge des Princips? Aber — ganz zutraulich stellt Delitzsch den Satz an die Spitze: „es ist bekanntlich die elohistische Thora, welche das Verhältnis der Priester und Leviten zu einander geflissentlich ordnet, während das Deuteronomium beides ohne den Unterschied hervorzuheben zusammenfasst", und auf dem Grunde dieser vorsichtigen Harmlosigkeit wirbelt er dann, um den Baum an der Wurzel zu treffen, einen Stein in den Wipfel, der auf ihn selber zurück fällt.

Ich führe Delitzsch durchaus nicht als Ausnahme an, sondern als ein verhältnismässig frisches Beispiel für die Regel. In der Art wie er über das wichtigste Problem der israelitischen Geschichte hinweggeht, unterscheidet er sich wenig von denjenigen seiner theologischen Fachgenossen, die sich ihm gegenüber wie die verkörperte Kritik vorkommen. Mit blindem Glauben halten sie fest, nicht etwa an der kirchlichen Tradition — das hätte Sinn — sondern an einer wenige Decennien alten Hypothese; denn das ist de Wette's Fund, dass das Deuteronomium jünger sei als der Priestercodex. Der Evidenz, die dagegen spricht, setzen sie Argumente entgegen, die man sich schämt widerlegen zu müssen. Wie wenig sie in anderer Beziehung mit den alten jüdischen Schriftgelehrten zu tun haben mögen: Mückenseigen und Elephantenverschlucken das ist die Signatur auch ihres Durchschnitts, sie verstehen es weder zu vergessen noch zu be-

halten. Sie haben weder die Kraft noch das Bedürfnis einer Gesammtanschauung, und was sie nicht können, schätzen sie gering bei Anderen; von ihrer sachverständigen Maulwurfsperspektive aus sehen sie stolz herab auf einen Propheten der Vergangenheit wie Vatke. „Il est difficile de ranger les choses à qui n'a pas une forme du total dans sa teste". Aber versuchen muss man's doch, אם ישמעו ואם יחדלו.

II.

Geschichte der Tradition.

Πλέον ἥμισυ παντός.
Hesiod. Erga 40.

Sechstes Kapitel.

Die Chronik.

Unter dem Einfluss des Zeitgeistes ist der gleiche, ursprünglich aus Einer Quelle geflossene Überlieferungsstoff sehr verschieden aufgefasst und geformt worden, anders im neunten und achten Jahrhundert, anders im siebten und sechsten, anders im fünften und vierten. In der selben Ordnung nun, wie die Schichten der Gesetzgebung, folgen sich auch die Schichten der Tradition. Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Tradition sagenhaft oder historisch ist, ob sie vorgeschichtliche oder geschichtliche Zeiten betrifft: der Wechsel der herrschenden Ideen prägt sich gleichmässig hier wie dort aus. Auf den Hexateuch geht allerdings unsere Hauptabsicht; aber den Anfang machen wir vielmehr mit den eigentlich historischen Büchern. Denn aus verschiedenen Gründen können wir hier mit grösserer Gewissheit behaupten: dies Ansehen hatte die Geschichte in dieser, jenes in jener Periode, diese und jene Einflüsse herrschten hier und dort.

Wo die Sache am klarsten liegt, setzt die Untersuchung ein, nemlich bei der Chronik. Die Chronik, mit den Büchern Ezra und Nehemia eigentlich zusammengehörig, geht im Stoff vollkommen den Büchern Samuelis und Regum parallel, und wir sind hier in der günstigen Lage, die Vergleichungsobjecte nicht erst wie gewöhnlich durch Quellenscheidung gewinnen zu müssen, sondern sie von vornherein, sicher begrenzt, vor uns zu haben. Was aber mehr ist, wir können sie auch ziemlich sicher datiren. Die Bücher Samuelis und Regum sind im babylonischen Exil

redigirt, die Chronik dagegen ist wol 300 Jahre später verfasst, nach dem Untergange des persischen Reichs, schon mitten aus dem Judaismus heraus[1]). Es soll nun gezeigt werden, dass es lediglich der Zeitunterschied ist, welcher die abweichende Darstellung des selben Gegenstandes auf der früheren und auf der späteren Stufe erklärt, und dass der Unterschied im Geist der Zeiten beruht auf dem inzwischen eingetretenen Einfluss des Priestercodex. Ich fusse durchgehends auf de Wette's kritischem Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik (Beiträge I 1806); diese Abhandlung ist von Graf (Gesch. Bb. II S. 114ff.) nicht eben verbessert, denn die Schwierigkeit ist hier nicht, die Einzelheiten aufzutreiben, sondern einen Gesammteindruck zu geben und des überreichen Stoffes Herr zu werden. Und das ist de Wette eigentlich besser gelungen.

I.

1. Nachdem Jahve den Saul getötet hatte, so beginnt die Erzählung der Chronik, wandte er das Königreich dem David ben Isai zu; ganz Israel versammelte sich zu ihm nach Hebron und salbten ihn zum Könige nach dem Worte Jahve's durch Samuel 1. Chron. 10, 1—11, 3. Wie einfach und glatt, wie ganz ohne menschliches Zutun hat sich darnach die Sache gemacht! Anders in der Relation des Buches Samuelis. Diese enthält zwar wörtlich auch den Bericht der Chronik, aber noch einiges mehr, wodurch die Sache ein ganz anderes Aussehen gewinnt. Auf der untersten Stufe zum Königtum ist David hier der Bandenführer in der Wüste Juda, der schliesslich durch Sauls Verfolgungen gezwungen wird auf philisthäisches Gebiet überzutreten und dort unter dem Schutz der Feinde seines Volks sein Freibeuterleben fortsetzt. Nach der Schlacht von Gilboa benutzt er die Auflösung des Reichs, um als Vasall der Philister im Süden ein Partikularfürstentum zu errichten: er wird nicht erwählt, sondern mit seinen 600 Männern hinter sich kommt er und trägt sich den Ältesten Juda's an, die er schon früher durch allerlei Gefälligkeiten und Geschenke sich verbunden hat. Inzwischen erhält Sauls Vetter, Abner, vom Reich was zu erhalten ist, nicht für sich, sondern für den rechtmässigen Erben Isbaal; von

[1]) Darius Codomannus heisst einfach Darius der Perser Neh. 12, 22.

Gilead aus, wohin er nach der grossen Katastrophe die Regierung verlegt hat, erobert er allmählich das Westjordanland zurück und trachtet darnach, auch das losgerissene Juda wieder zu gewinnen. So kommt es zu langwierigen Kämpfen zwischen Abner und David, worin das Glück mehr auf Seiten des letzteren ist; doch tritt er nicht aus der Defensive heraus und erwirbt nicht etwa im Kampfe die Herrschaft über Israel, sie wird ihm vielmehr durch Verrat in die Hände gespielt. Abner selbst, über den Undank seines königlichen Neffen erzürnt, bietet dem Nebenbuhler die Krone an und tritt dieserhalb mit ihm in Unterhandlung, aber da er gleich darauf der Blutrache zum Opfer fällt, so wird nichts daraus, bis Isbaal heimtückisch im Schlaf von zweien seiner Hauptleute ermordet wird: da erst kommen die Ältesten von Israel nach Hebron und da erst wird David König über das Reich Sauls. Wie viel Zeit gebrauchen die Dinge, wie natürlich entwickeln sie sich, wie viel Menschliches läuft mit unter, List und Verrat und Krieg und Mord! Der Chronik ist das Alles zwar wol bekannt, wie aus gelegentlichen Äusserungen in K. 11 und 12 erhellt, aber es wird verschwiegen. Unmittelbar nach seines Vorgängers Tode wird der Sohn Isai's von ganz Israel aus freien Stücken zum Könige gemacht, nach dem Worte Jahve's durch Samuel. Anders lässt sich die Folge von 10, 13. 14. 11, 1 nicht verstehen, anders ist sie auch nicht verstanden — denn es ist dadurch wirklich gelungen, wenigstens das Königtum Isbaals aus der traditionellen biblischen Geschichte so ziemlich herauszubringen: auf Saul, sagt man, folgt David. Es liegt also eine beabsichtigte und in ihren Gründen sehr durchsichtige Verstümmlung der originalen Relation vor, die uns im Buche Samuelis erhalten ist.

Wie ganz Israel den David zum Nachfolger Sauls gemacht hat und ganz Israel dann mit ihm auf die Eroberung Jerusalems ausgezogen ist 11, 4 — in 2. Sam. 5, 6 ist bloss von den Männern Davids die Rede —, so werden nun alsbald die edelsten Repräsentanten aus allen Stämmen Israels, die schon bevor er König geworden, mit dem Herzen und auch in der Tat auf seiner Seite gestanden haben, an dieser Stelle mit Namen und Zahlen aufgeführt, in drei Verzeichnissen 11, 10—12, 40, welche zwischen die Mitteilung von 2. Sam. 5, 1—10 und 5, 11 ff. eingeschoben sind. Das erste (11, 10—47: dies sind die Helden, die

ihm beistanden in Gemeinschaft mit ganz Israel ihn zum Könige zu machen) ist das von 2. Sam. 23, welches der Chronist, wie er in K. 20. 21 verrät, an jener Stelle gekannt hat und hier höchst verfrüht mitteilt; denn es sind meistens Krieger aus Davids späteren Kämpfen, die aufgezählt werden [1]). Das zweite Verzeichnis (12, 1—22: dies sind die nach Siklag zu David Gekommenen, als er noch verbannt war vor Saul) ist nicht aus dem B. Samuelis entnommen, man merkt aber auch den Unterschied: neben alten und echten höchst gewöhnliche Namen, kaum ein einziger nur hier vorkommender; die in K. 11 so specielle Angabe der Herkunft mangelt fast immer, und statt vor unseren Augen volkstümliche Taten zu verrichten, ein Gerstenfeld vorm Feind zu retten, einen Trunk Wasser mit Blut zu bezahlen, einen Löwen im Brunnen zu erlegen, bekommen die Helden allerlei Epitheta ornantia 12, 1—3 und Ehrentitel 12, 14. 20, und führen gelegentlich eine recht geistliche Sprache 12, 17. 18. Was vollends die historische Situation betrifft, welche Unmöglichkeit, dass zu David als philisthäischem Lehnsmanne in Siklag sich ein grosses israelitisches Heer gesammelt haben soll 12, 22 mit einer Menge von Hauptleuten über Hunderte und über Tausende! Offenbar ist der verbannte Flüchtling für diese Vorstellung der glänzende König und der erlauchte Ahnherr der legitimen Dynastie; vgl. die naive Bemerkung v. 29. Nicht besser steht es mit dem dritten Verzeichnis 12, 23—40: dies sind die Häupter der Gerüsteten, welche zu David nach Hebron kamen. Man beachte die regelrechte Aufzählung der zwölf Stämme, die in den älteren geschichtlichen Büchern nirgends vorkommt und überall künstlich ist, sodann die ungeheuren Zahlen, die hier nichts gleichgiltiges, sondern die Hauptsache sind und den ganzen Inhalt ausmachen, endlich die 4000 Leviten und 3700 Priester, die auch mit in dem kriegerischen Zuge auftreten und fortab die eigentliche Garde des Königs bilden: der Chronik ist der Unterschied zwischen weltlichen und geistlichen Soldaten nicht

[1]) Die durch Textverderbnisse im 2. Sam. 23 verwischte Einteilung in eine Gruppe von drei und in eine andere von dreissig Helden (Text. der Bb. Sam. S. 213—216) hat der Chronist nicht verstanden und ganz unkenntlich gemacht. Darum hat er am Schluss 11, 42—47 noch eine Reihe anderer Namen hinzufügen können, die über die Zahl Dreissig hinausschiessen. In v. 42 verrät sich deutlich sein Stil, die Elemente wird er irgendwo vorgefunden haben.

ganz klar. Specialia kommen wenig vor; die Bemerkung 12, 32 hängt vielleicht mit 2. Sam. 20, 18 zusammen, Jojada der Fürst des Hauses Aharon, d. h. der Hohepriester, eine neben der historisch gesicherten Folge Eli Pinehas Ahitub Ahia (Ahimelech) Abiathar vollkommen unmögliche Person, ist ein Reflex des Jojada von 2. Reg. 11. 12, und die Angabe, Sadok an der Spitze von 22 Erzpriestern sei damals zu David gestossen, ist ein wenig glaubwürdiger Ersatz der Nachricht des B. Samuelis, wonach Abiathar, dessen ältere Ansprüche den B'ne Sadok und den Späteren nicht genehm waren, derjenige Priester gewesen ist, der es von vornherein mit David gehalten; die 22 Erzpriester scheinen den Häuptern der 22 nachexilischen Priesterfamilien zu entsprechen Neh. 12, 1—7. 12—21. 10, 3—9. 1. Chron. 24, 7—18. Doch es bedarf kaum so weitläufiger Untersuchungen des Inhalts dieser Verzeichnisse, da die Absicht, in welcher sie hier stehen, zum Schlusse ohne Umschweif angegeben wird v. 38: „alle diese Kriegsleute, in Heeresordnung, kamen von ganzem Herzen gen Hebron, David zum König über ganz Israel zu machen, und auch alles andere Israel war eines Herzens, dass man David zum Könige machte; und waren daselbst bei David drei Tage, assen und tranken — denn es war eine Freude in Israel".

Nach dieser an recht verkehrter Stelle eingeschobenen Explicirung des Begriffs Gesammt-Israel wird mit der Wiedergabe von 2. Sam. 5—7 fortgefahren. Davids erste Tat, nach der Eroberung der Feste Jebus, ist in der Chronik die, dass er sie, durch Überführung der Lade Jahve's, zur heiligen Stadt macht 13, 1 ff. Es hat den Anschein, als solle der Palastbau und der Philisterkrieg 2. Sam. 5, 11—25 ausgelassen werden, aber nachdem die Erzählung 2. Sam. 6, 1 ff. bis zu dem Punkte und die Lade Gottes blieb im Hause Obed-edoms drei Monate (1. Chron. 13, 14 = 2. Sam. 6, 11) gegeben ist, wird diese vierteljährige Pause benutzt, um das Übergangene nachzuholen (14, 1—17 = 2. Sam. 5, 11—25), und dann der Bericht über die Lade zu Ende gebracht. Dadurch wird zwar das Zusammengehörige auseinandergerissen, aber zugleich das weltliche Geschäft, welches nach der älteren Relation das nächste und angelegenste ist, zu einer blossen Episode des heiligen herabgedrückt. Dass Hausbau und Philisterkrieg in den drei Monaten, die so praktisch zu ihrer Einschaltung dienen, keinen Platz haben, ist Nebensache.

Was nun näher die heilige Angelegenheit betrifft, die Überführung der Lade auf den Sion, so findet sich beinah Alles was 2. Sam. 6 steht, wörtlich auch 1. Chron. 13. 15. 16. 17, 1. Zwei Züge nur fehlen in der Chronik, aber beidemal nicht zum Besten des Zusammenhangs. Davids Weib Michal, heisst es 2. Sam. 6, 16. 20—23, da sie den König in der Procession tanzen und springen sah, verachtete ihn in ihrem Herzen; hinterher als er zu Hause kam, sagte sie ihm über sein unwürdiges Benehmen die Meinung. Die erstere Bemerkung findet sich auch in der Chronik 15, 29, aber die letztere ist (bis auf den abgerissenen Ansatz 16, 43 = 2. Sam. 6, 20) ausgelassen — obwol sie die Hauptsache enthält, denn die Äusserung der Verachtung ist das historische Ereignis, nicht die psychologische Motivirung derselben: ein Weib durfte dem David nicht so etwas bieten. Ganz ähnlich steht es mit dem anderen Fall. Wegen des Unglücks, das den Führer der Lade betroffen hat, wagt David zuerst nicht sie in seine Burg zu nehmen, sondern bringt sie unter im Hause seines Hauptmanns Obed-edom; da aber Jahve das Haus Obed-edoms segnet, so fasst er Mut, sie zu sich zu holen 2. Sam. 6, 10—12. Dass Jahve Obed-edoms Haus gesegnet habe, teilt auch die Chronik mit 13, 4, aber dem wird keine Folge gegeben, wir haben wieder die Ursache ohne die Wirkung. Statt dessen wird ein anderer Pragmatismus beliebt: David erkannte, dass jener Unfall beim Transport der Lade davon gekommen sei, weil sie nicht, nach der Vorschrift des Gesetzes, von den Leviten getragen worden; nun sollten die Leviten sie tragen, dann sei keine Gefahr dabei 15, 1. 13—15. Dass dies dem älteren Berichte völlig widerspricht, liegt auf der Hand; und da die Chronik in K. 13 denselben copirt, so wiederspricht sie sich auch selber (13, 10), und zwar in um so auffallenderem Masse, als sie durch den Zusatz 13, 2 die Fahrt der Lade auf dem Kuhwagen von den nebenherziehenden Klerikern stillschweigend approbiren lässt. Nachdem ihnen so ihre gebührende Beteiligung an dem heiligen Zuge gesichert ist, wird 1. Chr. 15 in Priestern und Leviten, von denen 2. Sam. 6 kein Wörtlein zu lesen ist, förmlich geschwelgt, auch alsbald eine Art musikalischer Gottesdienst von David höchstselber vor der Lade eingerichtet und eine von ihm aus nachexilischen Psalmen zusammengesetzte Festcantate aufgeführt K. 16. Aus der ursprünglichen Relation, deren zerrissene Glieder

sich nun sehr sonderbar in dem neuen Zusammenhange ausnehmen, ist dadurch etwas ganz anderes geworden. „Dort ist alles frei, bloss Sache des Königs und des Volks, hier ist es Priesterceremoniel, dort jauchzet und tanzet fröhlich das Volk mit seinem Könige vor der Lade her, hier sind die Leviten Musiker und Sänger in festgesetzter Ordnung. Beide Erzählungen vereinigen zu wollen, ist ganz gegen die Gesetze historischer Interpretation. Wäre die erste kurz und gedrängt, so wäre eine Vereinigung eher möglich, allein specieller und anschaulicher kann nicht erzählt werden, und nur von den Leviten, wenn sie eine so wichtige Rolle gespielt hätten, sollte nichts gesagt sein? Der Vf. der Chronik konnte sie nur hineinbringen, indem er sein Original entstellte und verstümmelte und mit sich selbst in Widerspruch geriet. Er kann nichts ohne Leviten geschehen lassen, und die Bundeslade sollte ohne sie nach Jerusalem geschafft worden sein? Das Gesetz sollte auch das zweitemal unter dem frommen König David unterlassen worden sein? Dies schien ihm unmöglich. Veranlassung mag ihm gegeben haben, dass Uzza bei der ersten Abholung der Lade umkam, und dass 2. Sam. 6, 13 die Lade das zweitemal — wo es sich um einen ganz kurzen Weg handelt — getragen wird. Der combinationsreiche Vf. benutzte diesen Wink.“ De Wette, Beiträge I, 88—91.

Nachdem der Bericht 2. Sam. 6 mit der ersten Hälfte von v. 19 (1. Chron. 16, 3) abgebrochen ist, wird nach Einschiebung von 16, 4—42 die andere Hälfte des Verses und der Anfang des folgenden nachgebracht (16, 43) und dann das Kapitel 2. Sam. 7 angeschlossen, welches 1. Chron. 17 im Ganzen wörtlich wiedergegeben wird: der Entschluss Davids, der Lade ein Haus zu bauen und was für einen Bescheid darauf ihm Jahve durch Nathan gegeben. Der Sinn der Rede des Propheten hängt 2. Sam. 7 an dem Gegensatze: „du willst mir ein Haus bauen? vielmehr ich will dir ein Haus bauen“; das Haus Davids ist natürlich die Dynastie der Davididen. Aber schon in den Samuelistext ist eine Interpolation eingedrungen 7, 13, welche die Antithese so fasst: du willst mir ein Haus bauen? nein, dein Sohn soll mir ein Haus bauen. Die Chronik nun, der David lediglich als der eigentliche Gründer des salomonischen Tempels in Betracht kommt, nimmt grade wegen dieser Interpolation die Erzählung 2. Sam. 7 auf, wie aus 22, 9. 10 erhellt, sie erweitert das Mis-

verständnis, indem sie in einem Zusatze 17, 14 darauf zurückkommt, und verdirbt von vornherein den originalen Gegensatz durch die unschuldige Änderung: „du sollst mir das Haus nicht bauen" (17, 4) statt: du willst mir ein Haus bauen? Das Haus kann hier nur heissen das notwendige und längst von Gott und Menschen ins Auge gefasste, das jedenfalls gebaut werden muss, nur nicht von David, sondern von Salomo; es ist unzweideutig der Tempel und enthält nicht wie ein Haus die Möglichkeit des Doppelsinns, worauf die ursprüngliche Pointe beruht. Interessant ist auch der Vergleich von 2. Sam. 7, 12 mit 1. Chron. 17, 13. „Ich will deinem Samen Vater und er soll mir Sohn sein; wenn er fehlt, so will ich ihn mit Menschenrute züchtigen und mit menschlichen Schlägen, aber meine Gnade soll nicht von ihm weichen". Die gesperrten Worte fehlen in der Chronik, der Sinn, dass Jahve der judäischen Dynastie im Ganzen seine Gnade nicht entziehen wolle, wenn auch einzelne ihrer Glieder Strafe verdienen würden, wird dadurch zerstört und in einen abstracten Idealismus verflüchtigt, welcher zeigt, dass dem Vf. das davidische Königsgeschlecht nur als Nebelbild bekannt ist nnd nicht aus historischer Erfahrung wie dem Verf. von 2. Sam. 7.

In K. 18—20 scheint sich die Chronik an einer kleinen Abwechslung zu erholen, indem sie die äusseren Kriege Davids erzählt, nach der Reihenfolge von 2. Sam. 8. 10. 11, 1. 12, 30. 31. 21, 18—22. Aber sie hat dabei doch ihren Zweck im Auge, der auf David als Stifter des jerusalemischen Gottesdienstes gerichtet ist; diese Kriege brachten ihm das viele Geld ein, das zum Tempelbau nötig war. Alles dagegen, was über die inneren Vorgänge jener Zeit im Buche Samuelis so ausführlich und schön erzählt ist, wird weggelassen, da es doch nicht viel zur Verherrlichung des Königs beiträgt. So die Geschichte von Meribaal und Siba K. 9, von Bathseba und Uria K. 11. 12, von Thamar und Amnon K. 13. 14, vom Aufstande Absaloms K. 15—20 und von der Opferung der Söhne Sauls 21, 1—14. Wie mechanisch und roh dabei die Angaben über äussere Kriege aus dem Zusammenhange mit häuslichen Begebenheiten, worin sie in der älteren Relation stehen, herausgerissen werden, zeigt 1. Chron. 20, 1. 2 verglichen mit 2. Sam. 11, 1. 12, 30. Die Notiz David blieb in Jerusalem als das Heer gegen Rabba ausrückte

bereitet 2. Sam. 11 den Ehebruch mit dem Weibe eines im Felde stehenden Hauptmanns vor, hat aber 1. Chron. 20, 1 keinen Sinn und verwickelt in Widerspruch mit v. 2, wo David dennoch im Lager zu Rabba erscheint, obwol der Übergang, dass er dem Heere nachgezogen, zusammen mit dem ganzen Zwischenspiel von Bathseba und Uria ausgelassen ist; s. de Wette S. 19. 20. 60. Wie weit das Zudecken der Schande der Heiligen getrieben wird, möge noch daraus abgenommen werden, dass auch von den äusseren Kämpfen Davids, die sonst allesammt mitgetheilt sind, einer verschwiegen wird, den David nicht ganz mit Ehren bestanden haben soll 2. Sam. 21, 15—17, vgl. b. Sanhedrin 95$^{a.b}$. Bemerkenswert ist endlich noch die Änderung 1. Chron. 20, 5. Elhanan, der Sohn Jairs von Bethlehem, heisst es 2. Sam. 21, 19, habe den Goliath von Gath getötet, dessen Speerschaft so dick gewesen sei wie ein Webebaum. Aber David von Bethlehem hatte doch nach 1. Sam. 17 den Riesen Goliath erlegt, dessen Speerschaft so dick war wie ein Webebaum? Also erschlägt Elhanan in der Chronik vielmehr den Bruder des veritablen Goliath.

2. Die letzten Kapitel des B. Samuelis II 21—24 sind bekanntlich ein Nachtrag von sehr eigentümlicher Structur. Der Faden von 21, 1—14 wird mit 24, 1—25 fortgesetzt, in die Mitte aber ist 21, 15—23, 39 geraten, auf eine sehr irrationelle und vielleicht rein zufällige Weise. In diesem Zwischenstücke selber gehören wiederum die ganz gleichartigen Verzeichnisse 21, 15—22 und 23, 8—39 eng zusammen; die beiden Lieder also 22, 1—51. 23, 1—7 sind ein Einschiebsel im Einschiebsel. Dieser Unordnung folgt nun auch der Vf. der Chronik, indem er 2. Sam. 23, 8—39 als gesondert von 21, 15—22 behandelt und 2. Sam. 24 an der letzten Stelle mitteilt, welche es nicht aus sachlichen Gründen einnimmt, sondern nur deshalb, weil es nachträglich angehängt und noch dazu von seiner ursprünglichen Verbindung mit 21, 1—14 durch eine grosse Interpolation losgerissen ist.

Im Ganzen ist 1. Chr. 21 (die Pest als Strafe für Davids Volkszählung und die Theophanie als Veranlassung des Altarbaues auf der Tenne Arauna) eine Copie von 2. Sam. 24, jedoch mit Auslassung der genauen und interessanten geographischen Angaben v. 5 ff. und mit Anbringung mehrfacher Verbesserungen. So 21, 1: und der Satan stand auf wider Israel und reizte David

— statt: und Jahve zürnte nochmals auf Israel und reizte David 2. Sam. 24, 1. Desgleichen 21, 6: Levi und Benjamin zählte Joab nicht mit, da des Königs Befehl ihm ein Greuel war — ein Zusatz, der sich einesteils aus Num. 1, 49 und andernteils daraus erklärt, dass im Gebiete Benjamins die heilige Stadt lag. Sodann 21, 16. 27: David sah den Engel stehen zwischen Himmel und Erde und sein Schwert gezückt in seiner Hand, ausgereckt gegen Jerusalem — verglichen mit 2. Sam. 24, 16. (1. Chr. 21, 15): der Engel streckte seinen Arm aus, Jerusalem zu verderben und er war bei der Tenne Arauna; nach der älteren Anschauung haben die Engel keine Flügel Gen. 28. Ferner 21, 25: David gab dem Arauna für seine Tenne 600 Sekel Goldes — dagegen 2. Sam. 24, 16: nur 50 Sekel Silber; dem Vf. der Chronik kostete es nichts den König königlich bezahlen zu lassen. Seine bedeutsamste Zutat endlich ist das Feuer vom Himmel, welches das Opfer verzehrt 21, 26; dadurch soll der Altar auf der Tenne Arauna, d. h. der des jerusalemischen Heiligtums, dem Altar der Stiftshütte, seinem Vorgänger, gleichgestellt werden, dessen Feuer ebenfalls vom Himmel entzündet wurde Lev. 9, 24. Wer die Geschichten von den Altarbauten der Erzväter, Josua's (5, 15) Gideons und Manoahs begriffen hat, wird zugeben, dass der Vf. der Chronik die Meinung von 2. Sam. 24, der zufolge hier die göttliche Inauguration der jerusalemischen Cultusstätte berichtet werden soll, ganz richtig verstanden hat; aber was dort, ebenso wie in den ähnlichen älteren Sagen von Anzeigung geweihter Stätten durch eine Theophanie, für geistesverwandte Zeitgenossen nur angedeutet wird, das muss er stark retouchiren, damit die Epigonen es merken; und doch hat er die Pointe dadurch halb verdorben, dass er den Engel nicht bei der Tenne Arauna auf dem heiligen Boden stehen, sondern ihn in der Luft schweben lässt.

2. Sam. 24 = 1. Chron. 21 dient nun weiter zum Ausgangspunkte für die freie Ausführung 1. Chron. 22—29. Dass im letzten Kapitel des Buchs Samuelis David den Altar zu Jerusalem gründet, wird dahin erweitert, dass er im letzten Jahre seiner Regierung den salomonischen Tempelbau in allen Stücken bis aufs kleinste vorbereitet habe. Unbeengt von der historischen Überlieferung bewegt sich hier der Verfasser in freien Regionen, in seinem richtigen Fahrwasser. Was bis dahin an der Hand der älteren Quelle über den König gesagt ist, das Alles ist durch

Zusätze und Auslassungen zugestutzt zu einer blossen Einleitung für das eigentliche Werk seines Lebens, welches jetzt recht con amore beschrieben wird. Er selber hat leider dem Jahve das Haus nicht bauen dürfen, weil er viel Blut vergossen und grosse Kriege geführt hat 22, 8. 28, 3, aber das Verdienst an der Sache nimmt er doch noch im letzten Jahre seiner Regierung (23, 1. 26, 31) seinem Nachfolger vorweg. Mein Sohn Salomo, sagt er, ist jung und schwach, das Haus aber, das dem Jahve gebaut werden soll, muss gross und herrlich werden, da will ich's ihm bereiten 22, 5. So beschafft er denn zum voraus die Handwerker und Künstler, wozu er namentlich die nichtisraelitische Bevölkerung aufbietet, er beschafft das Material, Steine und Holz und Erz und Eisen und Gold und Silber und Juwelen ohne Zahl, er liefert auch den Plan oder erhält ihn vielmehr direct von Jahve, und zwar schriftlich, schwarz auf weiss 28, 19, während Mose die Stiftshütte doch nur nach der Erinnerung an das himmlische Urbild baut, welches er auf dem Sinai hat schauen dürfen. Vor allem aber bestellt er das Personal für den Dienst des Tempels, die Priester Leviten Torwächter und Sänger, teilt ihre Tausende in Classen ein und weist ihnen durch's Los ihre Ämter zu; mit besonderer Vorliebe nimmt er sich dabei natürlich der Musik an, indem er die Instrumente erfindet 23, 4 und selber als oberster Dirigent fungirt 25, 2. 6. Und da er nun doch einmal König ist, so nimmt er zum Schluss auch noch ein Inventar seines weltlichen Staates auf, nachdem er zuvor den geistlichen geordnet. Dies Alles tut er für die Zukunft, für seinen Sohn und Nachfolger; nicht in Wirklichkeit, sondern bloss nach dem Plane werden z. B. die Torwächter auf ihre Posten gestellt 26, 12 ff., nichtsdestoweniger mit genauester Angabe und Benennung der Lokalitäten des dereinstigen Tempels — und zwar des zweiten! Wie er fertig ist mit den Vorbereitungen, beruft David eine grosse Versammlung der Prälaten und Notabeln 23, 1. 28, 1, lässt Salomo zum Könige und Sadok zum Priester salben 29, 22 und übergiebt in langer Predigt dem ersteren mit dem Reich zugleich die Aufgabe seiner Regierung, nemlich die Ausführung dessen, was er selber vorbereitet und angeordnet hat; bei dieser Gelegenheit werden dann noch mehr köstliche Steine und edle Metalle, darunter Gold von Ophir und persische Dariken, von David und von den Fürsten zum heiligen Bau gespendet. Der

ganze Abschnitt 1. Chron. 22—29 ist ein abschreckendes Beispiel der statistischen Phantasie der Juden, die sich ergötzt an ungeheuren Geldsummen auf dem Papier 22, 14, an künstlich eingeteilten Regimentern von Namen und Zahlen, K. 23—27, an der Aufzählung von lauter Subjecten ohne Prädikat, die in Parade neben einanderstehen und nichts zu tun und zu bedeuten haben. Nur durch gesalbte Reden wird zuweilen die Monotonie unterbrochen, aber keineswegs in erquicklicher Weise. Man lese die Kapitel durch, wenn man es fertig bringt.

Nach 1. Reg. 1. 2 war der König David in seinen alten Tagen krank und schwach an Leib und Seele, und durchaus nicht in der Verfassung, kurz vor seinem Tode seinem Nachfolger in dieser Weise vorzuarbeiten, ihm das Brot so weit fertig zu backen, dass jener es nur in den Ofen zu schieben brauchte. Von seiner Absicht, dem Jahve ein Haus zu bauen, ist allerdings auch 2. Sam. 7, in Anlass von 6, 17, die Rede; sie wird aber in Folge der Ablehnung Jahve's, nicht der Mensch baue der Gottheit, sondern die Gottheit dem Menschen ein Haus, definitiv aufgegeben. Wunderlich contrastirt gegen diese Motivirung die der Chronik, David sei ein Kriegsmann und habe viel Blut vergossen, darum dürfe er den Tempel nicht errichten: dass er die Kriege Jahve's geführt, dass der Herr durch seine Hand Sieg gegeben, wäre der älteren kriegsgewohnten Zeit wahrhaftig nicht als Grund wider, sondern nur als Grund für seine Würdigkeit zu diesem Werke erschienen. Am schlimmsten collidirt jedoch die feierliche in allen Formen des Rechts und der Öffentlichkeit geschehende Einsetzung Salomos zum Könige und Sadoks zum Priester, wie sie 1. Chron. 28. 29 vgl. K. 22. 23, 1 erzählt wird, mit der älteren Relation 1. Reg. 1. 2. Nach der letzteren war es vielmehr eine gewöhnliche Palastintrigue, durch die es einer Partei am Hofe gelang, dem altersschwachen Könige die Sanktion der Nachfolge Salomo's abzulocken. Bis dahin hatte Adonia als präsumtiver Thronerbe gegolten, bei David selbst, bei ganz Israel und bei den Hauptwürdenträgern des Reichs, Joab und Abiathar; in die Entscheidung für Salomo fiel vor allen Dingen das Gewicht der 600 Prätorianer Benaja's, einer furchtbaren Macht unter den Umständen der damaligen Zeit. Ganz harmlos glaubt der Verfasser der Chronik allen Schwierigkeiten zu entgehen, indem er die von ihm berichtete Krönung Salomo's für

die zweite ausgiebt 29, 22; eine Bezugnahme auf 1. Reg. 1. 2, die den Widerspruch nicht beseitigt, sondern nur verrät.

Doch dies besagt nichts gegenüber der Disharmonie des Gesammtbildes. Was hat die Chronik aus David gemacht! Der Gründer des Reichs ist zum Gründer des Tempels und des Gottesdienstes geworden, der König und Held an der Spitze seiner Waffengenossen zum Kantor und Liturgen an der Spitze eines Schwarmes von Priestern und Leviten, seine so scharf gezeichnete Figur zu einem matten Heiligenbilde, umnebelt von einer Wolke von Weihrauch. „Wie ist der liebe David noch in seinem hohen Alter so emsig gewesen, wie hat er sich so nahe zum Tempelbau hingemacht, als es nur möglich war! Das ist so artig bei David: er hat sich so nahe zu den Leviten hingemacht als sich nur immer es tun liess, als wäre er einer ihresgleichen, und hat doch keinen Eingriff getan!" Dass es vergeblich ist, die grundverschiedenen Bilder stereoskopisch zusammenzuschauen, leuchtet ein; historischen Wert hat nur die Tradition der älteren Quelle. In der Chronik ist dieselbe dem Geschmack der nachexilischen Zeit gemäss vergeistlicht, welche für nichts mehr Sinn hatte als für den Cultus und die Thora, welche daher der alten Geschichte, die doch die heilige sein sollte, fremd gegenüber stand, wenn sie sie nicht ihren Begriffen assimilirte und zur Kirchengeschichte umgestaltete. So wie das durch Ezra zur Grundlage des Judentums gemachte Gesetz als das Werk Mose's angesehen wurde, so ward, was sich auf dieser Grundlage noch nach Mose ausbildete — und das war namentlich die heilige Musik und die Ordnung des Tempelpersonals —, auf den König David zurückgeführt, den lieblichen Sänger Israels, der nun seine Muse in den Dienst des Cultus stellen und in Gemeinschaft mit Asaph Heman und Jeduthun, den levitischen Sängergeschlechtern, Psalmen dichten musste. Vgl. Amos 6, 5.

3. Bei Salomo entfernt sich die Chronik (II K. 1—9) nirgend sehr weit von dem Leitfaden des Buches Regum. Da die Erzählung 1. Reg. 1. 2, die nicht erbaulich ist und dem Berichte 1. Chron. 22—29 unbarmherzig ins Gesicht schlägt, ausgelassen werden muss, so wird mit 1. Reg. 3 angefangen, mit dem Antrittsopfer Salomo's auf der grossen Bama zu Gibeon und der Offenbarung Jahve's, die ihm darauf im Traume zu teil wurde. Die letztere ist mit geringen Änderungen abgeschrieben, aber

am Anfang findet sich eine characteristische Differenz, die bereits oben S. 42f. besprochen worden ist. „Salomo liebte den Jahve zu wandeln in den Sitten seines Vaters David, nur opferte und räucherte er auf den Höhen (denn es war bis dahin dem Namen Jahve's noch kein Haus gebaut); und der König ging nach Gibeon, dort zu opfern, denn da ist die grosse Bama, tausend Brandopfer opferte er auf jenem Altare; und Jahve erschien ihm im Traume: bitte was ich dir geben soll". So 1. Reg. 3, 3ff. Die Chronik umgibt den König zunächst in ihrer Weise mit einer grossen Versammlung von Hauptleuten über Hunderte und Tausende, von Richtern und Fürsten und Familienhäuptern, mit lauter pentateuchischen Grössen, und fährt dann fort: „und Salomo und die ganze Gemeinde mit ihm gingen zur Höhe in Gibeon, denn dort war die Stiftshütte Gottes, die Mose der Knecht Jahve's in der Wüste gemacht hatte; aber die Lade Gottes hatte David aus Kiriath-jearim heraufgeholt dahin, wo er ihr die Stätte bereitet hatte, denn er hatte ihr ein Zelt aufgeschlagen in Jerusalem; und der eherne Altar, den Besaleel ben Uri ben Hur gemacht hatte, stand dort vor der Wohnung Jahve's, den besuchte Salomo und die Gemeinde; und Salomo opferte dort auf dem ehernen Altar vor Jahve, bei der Stiftshütte opferte er 1000 Brandopfer und Gott erschien ihm im Traume: bitte was ich dir geben soll" 2. Chron. 1, 3ff. In der älteren Relation steht nichts von der Stiftshütte; unter der Voraussetzung derselben würde die Entschuldigung dafür, dass Salomo auf einer Höhe geopfert habe, weder nötig noch möglich sein. Die Chronik, in ihren Vorstellungen vom Altertum durch den Priestercodex beherrscht, hat sie vermisst und nach jener Norm ergänzt; der junge fromme König konnte doch unmöglich sein feierliches Antrittsopfer, wozu er sich express von Jerusalem wegbegab, an einem anderen als dem gesetzlich vorgeschriebenen Orte dargebracht, widrigenfalls noch unmöglicher Jahve ihm dazu seinen Segen gegeben haben. Es kennzeichnet die Gebundenheit und die Kühnheit des Verfassers, dass er den 1. Reg. 3, 3 gebrauchten Ausdruck Höhe beibehält und mit Stiftshütte gleichsetzt, obwol derselbe das grade Gegenteil davon bedeutet. Lehrreich aber ist es zu sehen, wie hinderlich ihm nun bei anderen Gelegenheiten sein ad hoc in die Geschichte eingeführtes mosaisches Centralheiligtum zu Gibeon wird. Nach 1. Chron. 16 ist David

im besten Zuge, bei der Lade Jahve's, die er auf den Sion übergeführt hat, auch einen Opferdienst einzurichten; aber er darf nicht, denn der mosaische Altar steht zu Gibeon, und muss sich mit einem musikalischen Surrogat begnügen v. 37—42. Ähnlich wird die Erzählung 1. Chron. 21, dass David durch die Theophanie auf der Tenne Arauna's veranlasst sei, dort einen Altar zu bauen und darauf ein vom Himmel acceptirtes Opfer zu bringen, zum Schluss noch geknickt und verdorben durch die auf 2. Chron. 1 vorblickende Bemerkung: freilich sei das mosaische Heiligtum und der Brandopferaltar damals noch auf der Höhe zu Gibeon gewesen, aber der König habe nicht die Kraft gehabt sich dorthin zum Opfer zu begeben, weil ihm der Schrecken vor dem Engel mit dem gezückten Schwert in die Glieder gefahren. So muss denn auch das Opfer, welches Salomo gleich nach der Rückkehr von Gibeon vor der Bundeslade zu Jerusalem dargebracht haben soll, ebenfalls ignorirt werden 2. Chron. 1, 13, weil es den Zweck der vorangegangenen Interpretation der Bama zu Gibeon vernichten würde. Also der Schatten raubt dem Körper die Luft. An anderen Stellen wird bezeichnender Weise die Stiftshütte mit dem jerusalemischen Tempel confundirt (Graf S. 56), im Ganzen ist sie jedoch eine ziemlich wirkungslose Vorstellung geblieben, die nur an unserer Stelle (2. Chron. 1) gewissermassen ex machina benutzt wird, um den Salomo von schwerem Vorwurf zu reinigen.

Auf den letzten feierlichen Gottesdienst bei dem mosaischen Heiligtum folgt nun, mit Übergehung von 1. Reg. 3, 16—5, 14, gleich der Tempelbau 1, 18—7, 11. Doch werden inzwischen ein paar kurze Züge zur Schilderung des Reichtums Salomos gegeben 1, 14—17, die im Buch Regum erst 10, 26—29 stehen und an dieser weit schicklicheren Stelle auch in der Chronik wiederholt werden 9, 25ff.; vgl. LXX zu 1. Reg. 3. Die Vorbereitungen zum heiligen Bau hat zwar eigentlich David dem Nachfolger abgenommen, aber letzterer scheint davon nicht befriedigt 2, 16 und besorgt sie noch einmal 1, 18—2, 17. Ein Vergleich mit Esdr. 3 (Zurüstung des zweiten Tempels) lehrt, dass die Erzählung ein Elaborat unseres Verfassers ist, jedoch nach Motiven von 1. Reg. 5, 16ff. und mit Beibehaltung mancher wörtlichen Reminiscenzen. Während Hiram und Salomo nach dem älteren Bericht sich gleichstehen und einen Contrakt machen,

der auf Leistung und Gegenleistung beruht, ist hier der tyrische König der untertänige Diener des israelitischen und liefert ihm, was er verlangt, als Tribut; statt sich wie dort mündlich bereit erklären, schreibt er hier einen Brief, worin er nicht bloss offen seinen Glauben an Jahve den Gott Israels, der Himmel und Erde gemacht hat, bekennt, sondern auch eine seltsame Kenntnis des pentateuchischen Priestercodex verrät. Der Erzgiesser, den Salomo aus Tyrus kommen lässt 1. Reg. 7, 13. 14, wird 2, 13 als ein wahrer Dädalus und Tausendkünstler beschrieben, ganz in der Weise Besaleels Exod. 31, 2ff.; dass derselbe zum Sohne eines Weibes von Dan statt einer Witwe von Naphthali gemacht wird, gibt den Auslegern Stoff zur Ausspinnung eines kleinen Familienromans („sie war von Geburt eine Danitin, heiratete in den Stamm Naphthali, ward Witwe, als Witwe aus dem Stamme Naphthali ward sie das Weib des tyrischen Mannes"), hat aber nicht mehr auf sich, als dass das Sandelholz 2, 7 vom Libanon bezogen wird. Die Angabe 1. Reg. 5, 27 (11, 28. 12, 4), dass Israel in starkem Masse zum Frohndienste des Königs herangezogen sei, ersetzt der Chronist durch die an einem anderen Orte 1. Reg. 9, 21 vorkommende, dass nur die kanaanitischen Hörigen dazu benutzt seien: die Summe derselben berechnet er gleichwol aus den 1. Reg. 5, 29f. aufgeführten Zahlen. Characteristisch ist endlich noch, wie Salomo 2, 2 dem Hiram versichert, er werde den Gottesdienst in dem neuen Hause ganz legitim nach der Ordnung des Priestercodex einrichten; solche Bemerkungen, aus denen die ununterbrochene Ausübung des mosaischen Cultus nach den Regeln des Gesetzes erhellt, werden dann von Zeit zu Zeit wiederholt 8, 12—16. 13, 11.

In K. 3. 4 gibt der Vf. die Beschreibung des Tempels 1. Reg. 6. 7 wieder, mit Auslassung dessen, was sich auf Profanbauten bezieht. Den gegenwärtig sehr corrupten Text hat er vielleicht an einer Stelle (1. Reg. 7, 23) noch besser vorgefunden, im Übrigen ihn entweder liederlich excerpirt oder wörtlich abgeschrieben, mit Zutat einiger Extravaganzen und späterer Einrichtungen, z. B. der Specification des Goldes 3, 4ff. 8. 9, der zehn goldenen Tische und hundert goldenen Schalen 4, 8, der erzüberzogenen Türen der Aussentore 4, 9, des Vorhofs der Priester 4, 9, des Vorhangs zwischen Heiligen und Allerheiligsten 3, 14, vgl. Vatke S. 332f. 340f. Zu leugnen, dass in 1. Reg. 6. 7

das Original erhalten sei, auf das an manchen Stellen zum Verständnis recurrirt werden muss, dazu gehört ein übel angebrachter Mut, zumal da gradeso wie 1. Reg. 7, 40—51, auch 2. Chr. 4, 11—5, 1 das summarische Verzeichnis auf die Beschreibung des Einzelnen folgt.

Während die concreten und sachlichen Angaben von 1. Reg. 6. 7 nur unvollständig und flüchtig mitgeteilt werden, wird dagegen der Aktus der Einweihung und die dabei von Salomo gehaltene Rede genau und ausführlich nach 1. Reg. 8 wiedergegeben 5, 2—7, 10; die vorkommenden Zusätze und Auslassungen sind allesammt geflissentlich. Die Priester und Leviten spielen 1. Reg. 8 bei einer Gelegenheit, die sie so nahe anging, nicht die ihnen gebührende Rolle und machen namentlich gar nicht die bei einer solcher Feier doch ganz unentbehrliche Musik. Also schiebt der Chronist ad vocem Priester in der Mitte der auseinander gerissenen Glieder des Verses 1. Reg. 8, 10. 11 folgendes ein: „denn alle Priester, so viel ihrer waren, hatten sich geheiligt ohne Unterschied der Classen, und die Leviten, die Sänger, allesammt standen in weissen Kleidern mit Cymbeln und Harfen und Zithern östlich vom Altare und bei ihnen hundertundzwanzig Priester mit Posaunen; und wie auf einmal die Posaunenbläser und Sänger zusammen den Lobgesang Jahve's anstimmten und die Musik begann mit Posaunen und Cymbeln und Begleitinstrumenten und dem Lobgesang: Preis dem Jahve, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich, da füllte sich das Haus mit Rauch“ 5, 11—13. Weiterhin wird die Angabe 1. Reg. 8, 22, Salomo sei vor den Altar getreten und habe dort gebetet, zwar zunächst copirt 6, 12, sodann aber einer authentischen Interpretation unterworfen, der König habe nemlich nicht etwa wirklich vor dem Altar gestanden (was nur die Priester durften), sondern auf einer improvisirten Kanzel im inneren Vorhof, auf einem umgestülpten ehernen Kessel 6, 13 — ein ausgezeichneter Gedanke, der denn auch die verdiente Approbation der Ausleger gefunden hat. Der Schluss von Salomo's Gebet 1. Reg. 8, 49—53 wird, vielleicht um 8, 50 los zu werden, verkürzt 6, 39. 40 und dafür ein Epilog eigener Fabrik gegeben 6, 41. 42, der an nachexilische Psalmen erinnert. Darauf folgt eine grössere Auslassung, nemlich von 1. Reg. 8, 54—61, die sich aus dem Anstoss erklärt, dass der König hier doch nicht auf

dem Kessel, sondern vor dem Altare kniet und steht und segnet wie ein Priester; als Ersatz wird dann in 7, 1—3 berichtet, wie der Altar durch Feuer vom Himmel eingeweiht sei, das zwar schon einmal auf ihn herabgefallen I 21, 26, aber wie es scheint unverantwortlicher Weise ausgegangen ist. Mit 7, 4 erreicht der Vf. wieder den Anschluss an 1. Reg. 8, 62ff., spickt indessen auch hier seine Vorlage, wo sie ihm zu mager dünkt, mit posaunenden Priestern und musicirenden Leviten 7, 6 und lässt zum Schluss die Entlassung des Volks statt am achten Tage des Laubhüttenfestes 1. Reg. 8, 66 vielmehr erst am neunten geschehen 7, 10, auf Grund der Vorschrift Num. 29, 35.

Der Rest der Geschichte Salomo's 7, 11—9, 28 ist aus 1. Reg. 9. 10 übertragen. Dabei ist die Nachricht 1. Reg. 9, 10—18, dass Salomo dem Hiram zwanzig galiläische Städte verhandelte, in ihr Gegenteil umgedichtet, dass nemlich Hiram dem Salomo die Städte abgetreten und dieser darin Israeliten angesiedelt habe 8, 1. 2, und ähnlich ist die schon 1. Reg. 9, 24 verdunkelte Notiz von der Übersiedelung der ägyptischen Gemahlin Salomo's aus der Burg David's in seinen neuen Palast[1]), verändert und in ein ganz falsches Licht gesetzt: „die Tochter Pharao's brachte Salomo aus der Burg Davids in das Haus, welches er ihr hatte bauen lassen, denn er sprach: im Hause Davids soll mir kein Weib wohnen, denn es ist heilig, weil dort die Lade Jahve's hingebracht ist“ 8, 11. Über 8, 12—16 (1. Reg. 9, 25) tut nicht weiter not zu reden; mehr gleichgiltiger Art sind der Zusatz 7, 12—15, aus lauter Reminiscenzen zusammengesetzt, die Ausschmückung 8, 3—6, entsponnen aus 1. Reg. 9, 17—19, die Variationen 8, 17 f. 9, 21, misverstanden aus 1. Reg. 9, 26 ff. 10, 22. Das Schlusskapitel über Salomo's Regierung 1. Reg. 11, worin der König sich nicht von der glänzenden Seite zeigt, wird aus den selben Gründen mit Stillschweigen übergangen wie die beiden Anfangskapitel.

Nach dem selben Plan und mit gleichen Mitteln wie die Geschichte des Vaters ist also auch die Geschichte des Sohnes bearbeitet, nur fügt sich hier der Gegenstand leichter der Absicht der Bearbeitung. Das alte Bild ist in der Weise retouchirt, dass alle dunklen und hässlichen Züge getilgt und dafür neue

[1]) Vgl. 1. Reg. 3, 1. In 9, 24 ist mindestens zu sprechen bēthō ascher bana lō, aber vielleicht kommt man damit nicht aus.

und glänzende Farben aufgesetzt sind, nicht im Stil des Originals sondern im Geschmack der Zeit: Priester und Leviten und Feuer vom Himmel und Erfüllung aller Gerechtigkeit des Gesetzes und viel Musik, dazu noch allerlei harmlose legendarische Anachronismen und Übertreibungen. Der überlieferte Stoff erscheint gebrochen durch ein fremdartiges Medium, den Geist des nachexilischen Judentums.

II.

1. Seit Salomo's Tode wird die Geschichte Israels in der Chronik nur durch das Reich Jahve's in der Hand der Söhne Davids fortgesetzt und Alles beiseite gelassen, was sich auf die Zehnstämme bezieht. Denn nach den Begriffen der judaistischen Periode ist Israel die Gemeinde des rechtmässigen Gottesdienstes, dieser aber ist an den Tempel zu Jerusalem geknüpft und am Tempel zu Jerusalem haben natürlich die Samarier keinen Anteil. Abia von Juda macht dem Könige Jerobeam I und seinem Heere diesen Standpunkt klar, in einer Rede vom Berge Semaraim herab, womit er die Schlacht eröffnet. „Ihr denkt zu bestehen vor dem Reiche Jahve's in der Hand der Söhne Davids, da ihr ein grosser Haufe seid und die goldenen Kälber auf eurer Seite habt, die euch Jerobeam zu Göttern gemacht hat? habt ihr nicht die Priester Jahve's, die Söhne Aharons und die Leviten vertrieben und wie die Heiden euch selber Priester gemacht, so dass jeder, der kömmt seine Hand zu füllen mit einem Farren und sieben Widdern, Priester wird für die Götzen? Wir aber haben den Jahve unsern Gott nicht verlassen und unsere Priester dienen dem Jahve, die Söhne Aharons und die Leviten zur Dienstleistung, und räuchern dem Jahve Brandopfer alle Morgen und Abend und bringen Weihrauch dar und Schaubrote auf den reinen Tisch; denn wir haben den Dienst Jahve's unseres Gottes bewahrt und ihr habt ihn verlassen. Und siehe mit uns sind an der Spitze Gott und seine Priester und die Lärmposaunen zu lärmen gegen euch: Israeliten, kämpft nicht gegen Jahve den Gott eurer Väter, denn es wird euch nicht gelingen!“ 13, 8—12, vgl. 11, 13—17.

In Wahrheit war das Reich, welches den Namen Israel führte, in alter Zeit auch tatsächlich das eigentliche Israel, und Juda eine Art Anhang dazu. Als Amasia von Juda nach der

Bezwingung der Edomiter den König Joas von Samarien zum Kampfe herausforderte, dessen Land damals durch die ewigen Syrerkriege auf's äusserste gelitten hatte, liess der ihm sagen: „die Distel auf dem Libanon sandte zur Ceder auf dem Libanon: gib deine Tochter meinem Sohne zum Weibe — da lief das Wild darüber hin und zertrat die Distel; du hast Edom geschlagen und bist stolz geworden, geniesse deinen Ruhm und bleib zu Hause" 2. Reg. 14, 9; und da der andere nicht hören wollte, strafte er ihn wie einen unartigen Knaben und liess ihn laufen. Dem Verhältnis der politischen und historischen entsprach so ziemlich das der religiösen Bedeutung. Israel war die Wiege des Prophetentums, Samuel Elias und Elisa wirkten dort; welche ähnliche Gestalt wäre ihnen gleichzeitig aus Juda an die Seite zu setzen? sicher würde sie der Vf. des Buchs Regum nicht vergessen haben, der von ganzem Herzen Jude ist und doch durch den Stoff selber gezwungen wird, sich vorzugsweise für das Nordreich zu interessiren. Noch zum Schluss war es der drohende Untergang Samariens, welcher eine neue Phase der Prophetie erweckte; ihr Eröffner, der Judäer Amos von Thekoa, ward nicht an Juda, sondern an Israel gesandt, dessen Geschichte als die des Volkes Jahve's von ihm in tiefster Seele mit- und vorausempfunden wurde. Erst Jesaia stellte Jerusalem in den Mittelpunkt seiner Schau und wandte sich von Israel ab, denn als er zuerst auftrat, brannte der Krieg zwischen den Brudervölkern, und als er auf der Höhe seiner Wirksamkeit stand, war es aus mit dem Nordreiche, und alle Hoffnung musste sich an den Rest halten, an die verfallene Hütte Davids. Hinsichtlich des Cultus allerdings mochten die Dinge, wenigstens in dem letzten Jahrhundert vor der assyrischen Gefangenschaft, in Israel etwas ungünstiger liegen als in Juda, aber von vornherein bestand kein principieller Unterschied. Hüben und drüben ward Jahve als der eigentliche Gott des Volks an zahlreichen Stätten verehrt, dem Höhendienste mangelte es weder hier noch dort an heiligen Bäumen Pfählen und Steinen, an goldenen und silbernen Bildern (Jes. 2, 8ff. 17, 8. 31, 22. Micha 5, 12). Ob in der Zeit vor Hizkia der Reichscultus zu Jerusalem sich so sehr vor dem zu Bethel und Dan ausgezeichnet habe, ist die Frage — den goldenen Kälbern Jerobeams steht die eherne Schlange Mose's und die Lade Jahve's selber gegenüber, die im Altertum ein Idol war

(1. Sam. 4—6) und zu einer Lade des Gesetzes (= Bundes) erst idealisirt wurde, als sie wahrscheinlich gar nicht mehr vorhanden war. Was aber die prophetische Reaction gegen den volkstümlichen Cultus betrifft, so beweist das Beispiel Hosea's, dass sie sich grade so früh und so stark innerhalb Israels regte wie innerhalb Juda's. Sogar noch nach der Reformation Josia's klagt Jeremia, die bis dahin verschonte Schwester sei um nichts besser als die vor hundert Jahren dem Assyrer zum Opfer gefallene 3, 6—10, und der Vf. des Buches Regum, obwol er, auf dem Deuteronomium fussend, grundsätzlich Juda und Jerusalem vorzieht, verändert doch nicht seinem Urteil zu lieb die Tatsachen, welche beweisen, dass das alte Israel den Anforderungen jenes Gesetzes nicht eben schlechter entsprochen habe als das alte Juda.

Die Chronik dagegen legt das Gesetz — und zwar im vollen Umfange das ganze pentateuchische Gesetz, namentlich den darin dominirenden Priestercodex — nicht bloss ihrem Urteil über die Vergangenheit zu Grunde, sondern dichtet auch die Tatsachen in jene von jeher gültige Norm um und denkt sich das alte hebräische Volk genau nach dem Muster der späteren jüdischen Gemeinde, als einheitlich gegliederte Hierokratie, mit einem streng centralisirten Cultus von uniformer Legitimität an der heiligen Stätte zu Jerusalem. Wenn also die Zehnstämme alle diese Kennzeichen des Reiches Gottes vermissen lassen so bedeutet das ihren Abfall vom wahren Israel; sie haben die Böcke und Kälber zu ihren Göttern gemacht, die Priester und Leviten verjagt, überhaupt sich losgesagt von den Einrichtungen, die in Juda seit Josia sich ausbildeten und durch Ezra ihren Abschluss gewannen[1]). Sie kommen darum wie andere Heiden nur so weit für die heilige Geschichte in Betracht, als sie mit dem eigentlichen Volke Jahve's, dem Israel im Lande Juda 2. Chron. 23, 2, in freundliche oder feindliche Berührung traten, wobei dann immer in geflissentlichster und unverholenster Weise für Juda Partei genommen wird, sogar von den Bewohnern des Nordreichs selber[2]). Macht man Ernst mit dem Pentateuch als mo-

[1]) Freilich kann der Vf. der Chronik auch bei diesen Schismatikern nicht von seinen gesetzlichen Vorstellungen abstrahiren, wie es sich in einer fast komischen Weise darin zeigt, dass die Priester Jerobeams ihre Ketzereien ganz nach Vorschrift des Priestercodex begehen und ihre Handfüllung mittelst eines grossen Opfers besorgen 13, 9.

[2]) Vgl. 11, 16. 15, 9. 30, 6. 19, 2. 20, 35ff. 25, 7. 28, 9ff.

saischem Gesetze, so ist diese Ausschliessung der Zehnstämme in der Tat eine notwendige Consequenz, denn die blosse Tatsache ihrer Zugehörigkeit zum Volke Jahve's zerstört dessen Grundvoraussetzung, die Einheit und Legitimität des Gottesdienstes als Basis der Theokratie, die Priester und Leviten als ihre wichtigsten Organe „als die Sehnen und Muskeln des Volksleibes, welche den Gliederbau zu einem lebenskräftigen und beweglichen Ganzen zusammenhalten".

2. Die Kehrseite ist natürlich die Idealisirung Juda's vom legitimen Cultus aus, in einer Weise, die man sich nach den bei David und Salomo abgelegten Proben vorstellen kann. Die Priester und Leviten, die aus Israel ausgewandert sind, haben das südliche Reich gestärkt 11, 17 und bilden hier das eigentlich herrschende, die Geschichte tragende Element. Um ihretwillen sind die Könige da, als die Schirmherren und Vögte des Cultus, in dessen innere Angelegenheiten sie sich aber nicht mischen dürfen 26, 16 ff.; Predigten zu halten und geistliche Feste — welche als die Höhenpunkte der Historie erscheinen — zu ordnen gehört zu den Hauptpflichten ihres Regiments[1]). Die guten unter ihnen begreifen ihre Aufgabe und sind unzertrennlich von den heiligen Dienern Jahve's, so namentlich Josaphat Hizkia und Josia. Von dem ersteren wird berichtet, er habe im dritten Jahr seines Königsreichs eine Commission von Notabeln Priestern und Leviten abgeordnet um mit dem Gesetzbuch umherzuziehen und zu lehren in den Ortschaften Juda's 17, 7—9; in den grösseren Orten, in den Festungen, habe er demnächst Richtercollegia bestellt und über ihnen ein höchstes Tribunal zu Jerusalem eingesetzt, gleichfalls bestehend aus Priestern und Leviten und Notabeln, unter dem Vorsitz des Hohenpriesters für die geistlichen und des Fürsten von Juda für die weltlichen Sachen 19, 5—11. Im Buche Regum steht davon nichts, obwol weniger Wichtiges bemerkt wird I. 22, 47; der Vf. der Chronik meldet es in seiner eigenen Sprache, die namentlich in den frommen Reden unverkennbar ist. Wahrscheinlich ist es die Justizorganisation seiner Gegenwart, die hier auf Josaphat zurückgeführt wird, so dass wir hier wol das älteste Zeugnis für das Synedrium zu Jerusalem als oberste Instanz

[1]) 13, 7 ff. 15, 10 ff. 20, 6 ff. 29, 5 ff. 30, 1 ff. 35, 1 ff.

über den provincialen Synedrien, sowie für dessen Zusammensetzung und Präsidium haben, vgl. Pharisäer und Sadd. S. 26 ff. Die Unmöglichkeit einer solchen Gerichtsverfassung im Altertum erhellt aus der Voraussetzung des Gesetzbuches als ihrer Grundlage, aus der Coordination von Priestern und Leviten, und auch aus dem tatsächlichen Widerspruch gelegentlicher Angaben namentlich bei Jesaia und den älteren Propheten (bis auf Jerem. 26), in denen es überall als selbstverständlich gilt, dass die Machthaber zugleich auch die geborenen Richter sind. Schon von David weiss übrigens die Chronik Ähnliches zu erzählen wie von Josaphat I. 23, 4. 26, 29—32; der Grund, warum vorzugsweise der letztere zu diesem Werke ausersehen wird, liegt einfach in seinem Namen Jahve ist Richter, wie er selbst mehrfach andeuten muss 19, 5—11. Aber nicht bloss in diesen inneren Angelegenheiten, sondern auch zum Kriege stärken die Priester und Leviten den König von Juda. Wie die Posaunen der Priester dem Abia Mut und Sieg wider Jerobeam von Israel verleihen, so die Leviten dem Josaphat gegen Moab und Ammon. Nachdem er zuvor gefastet und die tröstliche Verheissung des Sängers Schauegott anbetend entgegen genommen hat, rückt er am anderen Morgen mit dem Heere gegen die Feinde aus, die Leviten voran, die im heiligen Schmuck vor den Gerüsteten herziehen und singen: danket dem Jahve, denn seine Güte währet ewiglich. Er findet darnach die Kampfesarbeit von den Feinden selbst getan, die sich auf das Signal jenes Lobgesanges hin einander angefallen und allesammt aufgerieben haben, teilt drei Tage den Raub aus und kehrt dann um wie er gekommen ist, die levitische Musik voran, mit Psaltern Harfen und Drommeten zum Hause Jahve's 20, 1—28. In ähnlicher Weise wird Hizkia verherrlicht. Von der assyrischen Belagerung Jerusalems und der denkwürdigen Befreiung der Stadt wird verhältnismässig wenig Aufhebens gemacht 32, 1 ff. (vgl. de Wette I. 75); nach der Chronik ist seine Haupttat, dass er, sobald er auf den Thron gelangt, im ersten Monat des Jahres und seiner Regierung (Exod. 40, 2. Lev. 9, 1), durch die Priester und Leviten, die er ganz väterlich als seine Kinder anredet 30, 11, ein grosses Weihfest des angeblich von Ahaz verschlossenen und verwüsteten Tempels veranstaltet, darauf im zweiten Monat das Passah in grossartigster Weise nachfeiert, und endlich vom dritten bis zum

siebten Monat für das genaue Eingehen der Abgaben an den Klerus Sorge trägt; wie das alles in dem gewohnten Stile durch drei lange Kapitel beschrieben wird, aus denen wir für die Zeit Hizkia's nichts, wol aber manches für die Zeit des Verfassers lernen können, besonders für die damalige Darbringungsweise der heiligen Abgaben 29, 1—31, 21. Auch bei Josia wird zwar der Bericht über seine epochemachende Cultusreformation im Ganzen nur verstümmelt in der Chronik wiedergegeben, aber die kurze Notiz 2. Reg. 23, 21—23 wird zu der ausführlichsten Schilderung eines glänzenden Passahfestes erweitert, wobei wie immer die Priester und vor allem die Leviten als die Hauptpersonen figuriren. In letzterer Beziehung ist noch ein einzelner kleiner Zug mitteilenswerth, dass nemlich die grosse Versammlung, worin der König das Gesetzbuch beschwören lässt, zwar im Übrigen 2. Chron. 34, 29 f. genau so zusammengesetzt ist wie 2. Reg. 23, 1. 2, aber statt der Priester und Propheten die Priester und Leviten daran teilnehmen. Was das zu bedeuten habe, lehrt am besten der Vergleich des Thargum, wo die Priester und Propheten in Priester und Schriftgelehrte übersetzt werden.

In einen eigentümlichen Conflikt gerät nun aber der Chronist durch diese Projection des im Gesetz vorgeschriebenen und im Judaismus verwirklichten legitimen Cultus mit den Angaben seiner Quelle, aus denen hervorgeht, dass derselbe nicht fertig aller Geschichte vorangegangen, sondern allmählich im Laufe der Geschichte geworden ist; er wickelt sich heraus so gut es geht, ohne jedoch einem wunderlichen Schaukeln zwischen der zeitlosen Anschauung, die ihm Natur ist, und der historischen Tradition, die er benutzt und aufnimmt, zu entgehen. Die Verse 1. Reg. 14, 22. 23 die Judäer (nicht bloss Rehabeam) taten was Jahve übel gefällt und ärgerten ihn wie ihre Väter und errichteten ebenfalls Höhen und Malsteine und heilige Pfähle u. s. w., welche ebenso wie die parallelen über Israel 12, 25 ff. an dieser Stelle von principieller Bedeutung sind und einen derben Strich durch den angeblichen Unterschied der Culte des levitischen und des nichtlevitischen Reiches ziehen, werden als gar zu unmöglich ausgelassen, obwol der ganze übrige Zusammenhang mitgeteilt ist (12, 1—16). Desgleichen ist das ungünstige Urteil über Rehabeams Nachfolger Abia 1. Reg. 15, 3—5

nicht aufgenommen, weil die ersten jüdischen Könige, da sie ja den rechten Gottesdienst bewahren, gegenüber den israelitischen, die davon abgefallen sind, notwendig gut sein müssen. Aber wenn der Chronist zur Ehre Juda's das Schlimme verschweigt, so mag er doch nicht die nach 1. Reg. 15, 12 ff. mit Asa eintretende Besserung übergehen, obgleich man nun gar nicht weiss, wozu es derselben bedarf, da ja schon vorher Alles in bester Ordnung gewesen ist. Ja er übertreibt noch diese Besserung und macht den Asa zu einem andern Josia 15, 1—15, lässt ihn auch 14, 3 die Höhen abschaffen und recipirt dann doch 15, 17 die Angabe 1. Reg. 15, 14, die Höhen seien nicht abgetan. Ähnlich heisst es über Josaphat zunächst, er habe in den anfänglichen Wegen seines Vaters Asa gewandelt und die Höhen abgeschafft in Juda 17, 3. 6. 19, 3, in falscher Verallgemeinerung von 1. Reg. 22, 43. 47, und hinterdrein dennoch, die Höhen seien geblieben 20, 32. 33, wörtlich nach 1. Reg. 22, 43. 44. Es dünkt dem Verfasser einerseits eine Unmöglichkeit, dass der Höhendienst, der ihm trotz 33, 17 im Grunde Abgötterei ist, auch von den frommen d. i. gesetzestreuen Königen nicht unterdrückt sein sollte, und auf der anderen Seite copirt er doch mechanisch seine Vorlage.

Bei den notorisch misfälligen Herrschern hilft er sich damit, dass er sie einfach zu Heiden und zu Verfolgern der Bundesreligion macht, denn innerhalb des Jahvismus, der ja zu allen Zeiten nach dem Gesetz normirt und mit dem exclusiven Mosaismus des Judentums gleichbedeutend gewesen ist, sind sie für ihn undenkbar. So zuerst bei Joram: er macht Höhen auf den Bergen Juda's und verführt die Bewohner Jerusalems zur Hurerei und Juda zum Abfall 21, 11, erwürgt dazu alle seine Brüder mit dem Schwert v. 4 — eins ergiebt sich aus dem anderen. Seine Witwe Athalia verwüstet, durch ihre ermordeten aber zu diesem Zweck wieder auflebenden Söhne, den Tempel Jahve's und macht Baalsbilder aus dem geweihten Metall 24, 7; nichtsdestoweniger geht der öffentliche Jahvedienst unter Leitung des Priesters Jojada ununterbrochen fort. Am unbarmherzigsten wird Ahaz zugerichtet. Nach 2. Reg. 16, 10 ff. hat derselbe zu Damascus einen Altar gesehen, der ihm gefiel, und nach dessen Modell einen ähnlichen zu Jerusalem errichten lassen, während der eherne Altar Salomo's wahrscheinlich in die Schmelze wan-

derte; Uria der Priester hat die Ausführung der betreffenden Befehle des Königs besorgt. Man sieht, von Autonomie, von unantastbarem göttlichen Recht des Heiligtums ist keine Rede, der König befiehlt's und der Priester tut's. Dem Chronisten ist also die Geschichte vollkommen unfassbar; was macht er daraus? Ahaz hat den damascenischen Götzendienst eingeführt, den Jahvedienst abgeschafft und den Tempel zugeschlossen 28, 23 f. An der Person eines Menschen liegt ihm nichts, an der unbeugsamen Einheit des mosaischen Cultus Alles, und dessen Identität wäre ja dahin, wenn ein rechtgläubiger Priester, ein Freund des Propheten Jesaia, die Hand dazu geboten hätte, einen fremden Altar einzuführen. Um Manasse und Amon zu reinen Götzendienern zu machen, war eine Steigerung der Angaben 2. Reg. 21 kaum von nöten; ausserdem lagen hier besondere Gründe vor, die es verboten zu schwarz zu zeichnen. Wunderbar ist wie auch das Volk, welches stets von Eifer und Freudigkeit für das Gesetz beseelt ist und den frommen Herrschern ihre Bundestreue belohnt 15, 15. 17, 5. 24, 10. 31, 10, diese bösen Könige dadurch censirt, dass es ihnen die Ehre des königlichen Begräbnisses versagt oder verkümmert 21, 19. 20. 28, 27. 33, 20 — in Widerspruch gegen 2. Reg. 9, 28. 16, 20. 21, 28.

Die periodischen Anfälle des Heidentums dienen zugleich dazu, die darauf folgenden Besserungen zu verstehen, die sonst das Begriffsvermögen des jüdischen Schriftgelehrten übersteigen. Nach dem Buche Regum trafen die Könige Joas Hizkia und Josia lobenswerte Neuerungen im Tempelcultus, beseitigten tief eingewurzelte und von jeher geübte Gewohnheiten und reformirten den officiellen Dienst Jahve's. Aus diesen Fortschritten innerhalb des Jahvismus, die allerdings seiner mosaischen Stabilität recht unbequem widersprechen, macht die Chronik vielmehr einfache Herstellungen des reinen Gottesdienstes, welche auf vorübergehende gewalttätige Abschaffung desselben folgen. Am gründlichsten bei Hizkia. Nachdem sein Vorgänger die heiligen Tore geschlossen, die Leuchter gelöscht und den Gottesdienst sistirt hat, bringt er, durch die reactivirten Priester und Leviten, alles wieder in Gang; seine erste und wichtigste Regierungstat ist die Tempelweihe K. 29, daran schliesst sich K. 30. 31 die Wiedereröffnung des Passah und die Eintreibung der Temporalien an den bisher, wie es scheint, gesperrten Klerus. Dass

die freilich ganz anderes besagenden Angaben 2. Reg. 18, 1—7 der Ausgangspunkt zu diesen Extravaganzen gewesen sind, lehrt der Vergleich von 29, 1. 2. 31, 1. 20. 21. 32, 22. Nur dass der König die eherne Schlange Nehustan zerstörte 2. Reg. 18, 4, wird mit Stillschweigen übergangen, als sei es unglaublich, dass man ein solches Abbild, im Glauben es rühre von Mose her, bis dahin sollte verehrt haben; der nicht geringern Anstoss dagegen, dass er die Aschera umhieb, worunter man nur die des Tempelaltars verstehen kann Deut. 16, 21, wird durch Umsetzung des Singulars in den Plural geebnet: er hieb die Ascheren um 31, 1, die sich hie und da in Juda vorfanden, natürlich bei heidnischen Altären.

Bei Joas und Josia stehen die nicht bloss kurz das Resultat berichtenden sondern speciell in den Hergang eingehenden Erzählungen der Vorlage, an die der Chronist gebunden ist 2. Reg. 11. 12. K. 22. 23, dem freien Fluge seiner gesetzesseligen Phantasie entgegen. Grade solche Geschichten, fast die einzigen ausführlichen über das Reich Juda im Buche Regum, die ihrer Natur nach der Vorliebe unseres Verfassers für den Cultus am meisten entsprechen, bringen ihn durch ihr Detail in die grösste Verlegenheit, welches nach seinen Begriffen total ungesetzlich ist und doch nicht anders als im günstigsten Lichte dargestellt werden darf.

Dass die im Tempel spielenden und den Tempel betreffenden Perikopen über Joas 2. Reg. 11, 1—12, 17 eigentlich identisch sind mit 2. Chron. 22, 10—24, 14, steht ausser Zweifel. Was zunächst 2. Reg. 11 betrifft, so kehrt der Anfang und Schluss v. 1—3. v. 11—20 in 2. Chron. 22, 10—12. 23, 12—21 wörtlich wieder, von kleinen Alterationen abgesehen. Aber auch in der Mitte finden sich Stellen aus 2. Reg. 11 in 2. Chron. 23 unverändert aufgenommen, nur sind sie hier im Zusammenhange ungereimt, während dort verständlich. Denn die Meinung und Farbe des Ganzen ist in der Chronik völlig verändert, wie folgende Nebeneinanderstellung der Hauptpartie lehren mag, zu deren Verständnis man wissen muss, dass die Regentin Athalia alle dem Blutbade Jehu's entronnenen Glieder der davidischen Familie gemordet hat bis auf den kleinen Joas, welcher mit Wissen des Priesters Jojada im Tempel Versteck und Schutz gefunden hat,

2. Reg. 11, 4. Im siebten Jahre beschied Jojada und nahm die Hauptleute der Karer und Trabanten

und liess sie zu sich ins Haus Jahve's kommen und machte mit ihnen einen Bund und Verschwörung im Hause Jahve's nnd zeigte ihnen den Königssohn 5 und befahl ihnen: dies ist es was ihr tun sollt: das Drittel von euch, die am Sabbath heimgehen und den Dienst im Königshause versehen [6 und das Drittel im Tore Jesod und das Drittel im Tore hinter den Trabanten und ihr sollt den Dienst im Hause versehen .....] 7 und die zwei anderen Drittel von euch, die Sabbaths aufziehen nnd den Dienst im Jahvehause haben bei dem Könige:

8 ihr sollt den König rings umgeben, jeder mit gezogener Waffe, und wer eindringt in die Reihen, soll getötet werden, und ihr sollt mit dem Könige sein, wo immer er sich hinwendet.

9 Und die Hauptleute taten genau wie ihnen der Priester Jojada gesagt hatte und nahmen jeder seine Mannschaft, die am Sabbath Heimgehenden und die am Sabbath Aufziehenden, und kamen zum Priester Jojada.

[10 Und der Priester gab den Hauptleuten die Speere und Rüstungen des Königs David, die im Hause Jahve's waren.]
11 Und die Trabanten standen, männiglich mit der Waffe in der Hand, von

2. Chron. 23, 1. Im siebten Jahre ermannte sich Jojada und nahm die Hauptleute Azaria ben Jeroham, Ismael ben Johanan, Azaria ben Obed, Maaseja ben Adaja und Elisaphat ben Zikri mit sich in Bund, 2 und sie zogen in Juda umher und sammelten die Leviten aus allen Städten Juda's und die Familienhäupter Israels und kamen gen Jerusalem, 3 und die ganze Gemeinde schloss einen Bund im Hause Gottes mit dem Könige. Und er sprach zu ihnen: siehe der Königssohn soll herrschen wie Jahve geredet hat über die Söhne Davids, 4 dies ist es, was ihr tun sollt: das Drittel von euch, die am Sabbath kommen, von Priestern und von Leviten, soll die Schwellen hüten, 5 und das Drittel von euch soll sein im Hause des Königs und das Drittel im Tore Jesod und und alles Volk in den Höfen des Hauses Jahve's; 6 und niemand soll ins Haus Jahve's dringen als die Priester und die Diensthabenden von den Leviten, sie sollen hinein, denn sie sind heilig, aber alles Volk soll die Ordnung Jahve's einhalten; 7 und die Leviten sollen den König rings umgeben, jeder mit gezogener Waffe, und wer in den Tempel dringt, soll getötet werden, und sie sollen mit dem Könige sein, wo immer er sich hinwendet. 8 Und die Leviten und das ganze Juda taten genau wie ihnen der Priester Jojada befohlen hatte und nahmen jeder seine Mannschaft, die am Sabbath Kommenden mit den am Sabbath Gehenden, denn der Priester Jojada entliess die Abteilungen nicht. 9 Und der Priester Jojada gab den Hauptleuten die Speere und Schilder und Rüstungen des Königs David die im Hause Gottes waren, 10 und er stellte das ganze Volk, männiglich mit der Waffe

der Südseite des Tempels herum bis zur Nordseite um Altar und Tempel, rings um den König.
12 Und er führte den Königssohn heraus und legte ihm das Diadem und die Armspangen an, und sie machten ihn zum König und salbten ihn und klatschten in die Hand und riefen: es lebe der König![1])

in der Hand, von der Südseite des Tempels herum bis zur Nordseite um Altar und Tempel, rings um den König. 11 Und sie führten den Königssohn heraus und legten ihm das Diadem und die Armspangen an und machten ihn zum Könige, und es salbten ihn Jojada und seine Söhne und sprachen: es lebe der König!

Die Inthronisation des Joas soll, ähnlich wie einst die Salomo's, durch die Leibwache der jüdischen Könige geschehen sein? der Hohepriester soll mit den Hauptleuten im Hause Jahve's eine Verschwörung gemacht und selbst die Anregung gegeben haben jene halbheidnischen Söldlinge in den Tempelraum einzuführen? das wäre ja ein Greuel gegen das Gesetz, der einem solchen heiligen Mann nicht zuzutrauen. Warum brauchte Jojada denn nicht seine eigene Garde, die Myriaden von Leviten, die ihm zu Gebote standen? Das war doch das einzig richtige und also auch das wirkliche Verfahren. „Niemand soll ins Haus Jahve's dringen als die Priester und die Diensthabenden von den Leviten", nach diesem von ihm selbst angegebenen Grundsatze 23, 6 (vgl. v. 7 in den Tempel statt in die Reihen) substituirt unser frommer Geschichtschreiber den Karern und Trabanten seine Priester und Leviten. Dadurch rückt nun auch Jojada in die ihm gebührende Stelle als Souverän des Heiligtums und der Gemeinde. Er braucht nun nicht mehr insgeheim mit den Befehlshabern der Leibwache eine Verschwörung anzustiften, sondern beruft durch seine geistlichen Officiere die Leviten und Familienhäupter aus allen Städten Juda's in den Tempel und lässt dort die ganze Versammlung einen Bund mit dem jungen Könige schliessen. Die schreienden Disharmonieen, die durch derartige Neucolorirungen einzelner Partien des alten Bildes unvermeidlich entstehen, muss man in den Kauf nehmen. Wenn Jojada unbeschränkt über eine solche Macht gebietet und bei seiner Revolution mit der grösste Öffentlichkeit verfährt, so hat er und nicht Athalia die eigentliche Herrschaft — wozu macht er aber dann so viel Wesens um die Tyrannin abzusetzen?

[1]) S. Bleek[4] S. 258. Die Pointe von 2. Reg. 11, 5. 7 ist, dass alle drei Compagnien im Tempel zurückbehalten werden, so dass Athalia im Palast gar keine Truppen zur Hand hat.

aus blosser Lust an levitischem Pomp und solennem Verfahren? Was soll man ferner mit den Hauptleuten, die 23, 1. 9 beibehalten und v. 14 sogar wie 2. Reg. 11, 15 Officiere des Kriegsvolks genannt werden, anfangen, nachdem ihnen ihre Soldaten genommen oder verwandelt sind? Waren die Leviten militärisch organisirt und lösten sie sich, in drei Compagnien eingeteilt, allwöchentlich im Tempeldienste ab? Die Ausleger sind geneigt, solche Hülfsannahmen hinzuzudichten; damit können sie ins Unendliche fortfahren ohne zum Ziel zu gelangen, denn der Irrtum ist fruchtbar. Als ein besonders auffallendes Beispiel, wie sich das Verfahren der Chronik rächt, möge noch 23, 8 erwähnt werden: und sie nahmen jeder seine Mannschaft u. s. w. Die Worte sind aus 2. Reg. 11, 9 entlehnt, haben aber dort die Hauptleute zum Subject, dagegen hier die Leviten und alle Judäer, als ob ein jeder von diesen letzteren seine Mannschaft gehabt hätte, die des Sabbaths an- und abtrat.

Nicht viel weniger lehrreich ist der Vergleich von 2. Reg. 12, 5—17 mit 2. Chron. 24, 4—14. Nach 2. Reg. 12 traf Joas die Anordnung, dass alle dem Tempel geweihten Geldgaben künftig an die Priester fallen, diese aber dafür die Pflicht haben sollten, das Gebäude im guten Stande zu halten. Aber sie nahmen das Geld und vernachlässigten doch die Reparatur, und als sie und insonderheit Jojada darum vom Könige gescholten wurden, verzichteten sie auf die Einnahme, um die Last nicht zu tragen. Darauf stellte der König eine Art Gotteskasten, eine Truhe mit einem Loch, neben dem Altare auf, „rechts wenn man in den Tempel will", dahinein sollten die Priester das einlaufende Geld werfen, mit Ausnahme der Straf- und Schuldgelder, die ihnen verblieben. Und so oft die Truhe voll war, schütteten der Schreiber des Königs und der oberste Priester das Geld aus, wogen es und übergaben es den Werkführern zur Löhnung der Arbeiter: zur Anschaffung heiliger Geräte sollte nichts davon verwandt werden, wie ausdrücklich v. 14 gesagt wird. Diese Einrichtung des Königs Joas war eine dauernde und bestand noch zur Zeit Josia's 2. Reg. 22, 3 ff.

In die autonome Hierokratie von Gottes Gnaden passte das eigenmächtige Verfahren des Joas nicht. Nach dem Gesetze fielen die laufenden Geldabgaben an die Priester; kein König durfte sie ihnen nehmen und nach Gutdünken darüber befinden.

Wie konnte Jojada auf sein göttliches Recht verzichten und eine solche Majestätsbeleidigung des Heiligen dulden! wie konnte er für seinen anfänglichen passiven Widerstand gegen die gesetzwidrige Zumutung getadelt, wie konnte überhaupt der Priester in seinem eigenen Departement vom Könige zur Rede gestellt werden! Die Chronik weiss es besser. Athalia, die schlimme, hatte den Tempel verwüstet und ausgeraubt; so beschloss Joas ihn zu restauriren und zu dem Zweck durch die Leviten aus ganz Israel Geld sammeln zu lassen. Da aber diese damit keine Eile hatten, so machte er eine Truhe und setzte sie draussen in das Tor zum Heiligtum: da strömte das Volk herbei und freudigen Herzens taten Vornehme und Geringe ihre Gaben in die Truhe, bis sie ganz voll war. Als nun die Torwache dies gemeldet hatte, kamen der Schreiber des Königs und der Delegirte des Hohenpriesters, das Geld auszuschütten, und der König und der Hohepriester löhnten damit die Arbeiter; was übrig blieb, ward zu kostbaren Geräten verarbeitet 2. Chron. 24, 5—14. Hiernach trifft Joas nicht über die heiligen Abgaben irgend welche Verfügung, sondern er veranstaltet eine ausserordentliche Sammlung wie einst Mose zum Bau der Stiftshütte 24, 6. 9: in Folge dessen erscheint auch alles Andere, was 2. Reg. 12 dauernde Einrichtung ist, hier als einmalige Begebenheit; statt von den immer wieder nötigen Reparaturen des Tempels ist von einer ausserordentlichen Restauration desselben die Rede, und nur zu diesem vorübergehenden Zweck wird der Gotteskasten aufgestellt, jedoch nicht beim Altar sondern am Tor 24, 8 vgl. 2. Reg. 12, 10. An den Klerus, und zwar an die Leviten, ist nur die Zumutung gestellt worden, die Sammlung zu betreiben, nicht selbst von den heiligen Einkünften den Bau zu bezahlen; in Folge dessen wird ihnen auch nicht vorgeworfen, dass sie das Geld für sich behalten, sondern dass sie nicht recht an die Sammlung heran wollen. Es erweist sich aber, dass sie mit diesem Widerstreben ganz Recht gehabt haben, denn der König braucht nur den Gotteskasten auszustellen, so fliesst er auch über von freiwilligen Gaben des sich herzudrängenden Volks, so dass davon auch noch zu anderen, freilich nach 2. Reg. 12, 14 ausdrücklich ausgeschlossenen Zwecken etwas übrig bleibt v. 14. Den Priestern erteilt Joas überhaupt keine Befehle, und namentlich Jojada steht ihm ganz gleichberechtigt gegenüber: schickt der König

seinen Schreiber, so erscheint auch der Hohepriester nicht persönlich, sondern lässt sich durch seinen Delegirten vertreten 24, 11 vgl. 2. Reg. 12, 11. Auch hier passt mancher neue Lappe nicht zum alten Kleide, wie de Wette I, 100 zeigt; stillschweigend gibt die Chronik selber dem älteren Bericht die Ehre, indem sie den Joas schliesslich vom Mosaismus abfallen und die dankbare Ehrerbietung, welche er dem Hohenpriester schuldig war, verleugnen lässt: das ist die Nachwirkung des unangenehmen Eindrucks, den sie nicht aus ihrer eigenen Erzählung, sondern nur aus der des Buches Regum, über das unangemessene Auftreten des dennoch frommen Königs in Angelegenheiten des Heiligtums und der Priester, gewinnen konnte.

Die Früchte für ihre Entstellung von 2. Reg. 12 erntet die Chronik bei der Wiedergabe der damit nahe verwandten und eng zusammenhängenden Perikope 2. Reg. 22, 3—10. Es ist der Mühe wert, die Parallelen noch einmal zusammenzustellen.

2. Reg. 22, 3. Und im 18. Jahre des Königs Josia sandte der König den Saphan ben Asalia ben Mesullam ins Haus Jahve's sprechend: 4 geht zu Hilkia dem Hohenpriester, und schüttet das Silber aus, das eingegangen ist im Hause Jahve's, welches die Schwellenhüter eingenommen haben von dem Volk, 5 und gebet es den Werkführern im Hause Jahve's, dass sie es den Arbeitsleuten geben, welche im Hause Jahve's mit der Reparatur beschäftigt sind, 6 den Schmieden Zimmerleuten und Maurern, und zum Kauf von Holz und Bausteinen zur Ausbesserung des Hauses, 7 doch soll über das ihnen übergebene Geld nicht mit ihnen abgerechnet werden, auf Treu und Glauben verfahren sie.

2. Chron. 34, 8. Und in seinem 18. Regierungsjahre, zu reinigen das Land und den Tempel, sandte er den Saphan ben Asalia und Maaseja den Burgemeister und Joah ben Joahaz den Kanzler, zu restauriren das Haus Jahve's seines Gottes. 9 Und sie kamen zum Hohenpriester Hilkia, und sie gaben das im Hause Gottes eingegangene Silber, welches die Leviten, die Schwellenhüter, gesammelt hatten von Ephraim und Manasse und dem übrigen Israel und von ganz Juda und Benjamin und damit heimgekehrt waren nach Jerusalem, 10 das gaben sie den Arbeitern bestellt im Hause Jahve's, und die Arbeiter, welche an der Restauration im Hause Jahve's schafften, 11 die gaben es den Handwerkern und Bauleuten, zu kaufen Hausteine und Hölzer zu Decken und Balken der Häuser, welche die Könige Juda's verderbt hatten. 12 Und die Männer verfuhren mit Treu und Glauben bei dem Werke, und es waren ihnen vorgesetzt Jahath und Obadia die Leviten von den Söhnen Merari's und Zacharia und Mesullam von den Kehathiten, zu

8 Hilkia aber, der Hohepriester, sprach zu dem Schreiber Saphan also: das Buch der Thora habe ich im Hause Jahve's gefunden und er gab's dem Saphan und der las es. 9 Und Saphan der Schreiber kam zum Könige und erstattete ihm Bericht und sagte: deine Knechte haben das im Tempel vorhandene Geld ausgeschüttet und es den Werkführern im Hause Jahve's übergeben. 10 Und der Schreiber Saphan erzählte dem Könige also: ein Buch hat mir der Priester Hilkia gegeben, und er las es dem Könige vor.

dirigiren, und die Leviten, alle die sich auf Musikinstrumente verstanden, 13 waren über die Lastträger und leiteten alle Arbeit bei jedem Werk, und andere Leviten waren Schreiber und Aufseher und Torwächter. 14 Und da sie das im Hause Jahve's eingegangene Geld ausschütteten, fand der Priester Hilkia das Buch der Thora Jahve's durch Mose, 15 und Hilkia hub an und sprach zu Saphan dem Schreiber: das Buch der Thora Jahve's habe ich gefunden im Hause Jahve's; und Hilkia gab das Buch dem Saphan. 16 Und Saphan brachte das Buch dem Könige und erstattete ausserdem dem Könige Bericht also: alles was deinen Knechten aufgetragen ist, tun sie, 17 und sie haben das im Hause Jahve's vorhandene Geld ausgeschüttet und es den Vorstehern und den Arbeitsleuten übergeben. 18 Und der Schreiber Saphan erzählte dem König also: ein Buch hat mir der Priester Hilkia gegeben, und Saphan las daraus dem Könige vor.

Die in der Einrichtung des Joas liegenden Voraussetzungen des Anlasses, bei dem der Priester dem Saphan das Gesetzbuch insinuirt, hat die Chronik zerstört und dafür andere ergänzt: unter den Vorgängern Josia's sei der Tempel verderbt, unter ihm selber aber durch umherziehende Leviten aus ganz Israel Geld zur Restauration gesammelt und zunächst im Gotteskasten deponirt. Beim Ausschütten dieses Kasten soll dann der Priester das Buch gefunden haben v. 14 (nach Deut. 31, 26), ungeachtet bei dieser Gelegenheit auch Saphan und die beiden v. 8 hinzugefügten Statisten zugegen waren und den Fund hätten mitmachen müssen, was durch v. 15 (= 2. Reg. 22, 8) ausgeschlossen ist. Andere Misverständnisse kommen hinzu, namentlich sind die Werkführer (muphkadim), denen nach dem ursprünglichen Bericht das Geld zur Löhnung übergeben wird, zu einfachen Arbeitern degradirt, von denen sie dann doch wieder unterschieden werden: während sie 2. Reg. 22, 7 bei der Auszahlung des Geldes auf Treu und Glauben verfahren, verfahren sie 2. Chr.

34, 12 bei dem Werke mit Treu und Glauben. Vielleicht ist dies indessen kein reines Misverständnis, sondern hängt zusammen mit dem Bestreben, die profanen Hände tunlichst vom Heiligen ferne zu halten und besonders die Leitung des Baues den Leviten zu übergeben v. 12. 13. Wie weit die Ängstlichkeit der Späteren in diesem Punkte ging, ersieht man aus der Angabe (Joseph. Ant. 15 11, 2), dass Herodes zum Bau seines Tempels tausend Priester zu Maurern und Zimmerleuten ausbilden liess. Die zwei interessantesten Änderungen der Chronik sind ganz unscheinbar. In v. 18 sind die Worte: er las das Buch dem Könige vor, umgewandelt zu: er las daraus dem Könige vor, und hinter: und Hiskia gab das Buch dem Saphan v. 15, ist der Satz: und er las es ausgelassen. Nach 2. Reg. erscheint das Gesetzbuch als sehr mässigen Umfanges, aber der Vf. der Chronik stellt sich den ganzen Pentateuch darunter vor.

Im Weiteren wird zwar 2. Reg. 22, 11—23, 3 wörtlich wiederholt 2. Chron. 34, 18—32, aber der sich anschliessende unverhältnismässig wichtigere Abschnitt 23, 4—10, der eine detaillirte Schilderung der gewaltsamen Reformation Josia's enthält, wird übergangen und mit der nichtssagenden Bemerkung ersetzt, der König habe alle Greuel aus Israel entfernt 34, 33; desto ausführlicher wird dafür sein Passahfest beschrieben K. 35. Wenn die Chronik auch den Bericht von der Auffindung und Publicirung des Gesetzes mitteilt, so begreift sie doch nicht, dass dasselbe erst seit diesem Augenblicke geschichtlich wirksam und plötzlich von so grosser Bedeutung geworden sein sollte. Es war ja seit Mose die Grundlage der Gemeinde und bestand zu allen normalen Zeiten in Kraft und Geltung; nur zeitweilig konnte dies Lebensprincip der Theokratie von schlechten Königen niedergehalten werden, um nach dem Aufhören des Druckes sofort wieder wirksam und mächtig zu werden. Sobald Ahaz die Augen geschlossen hat, stellt Hizkia im ersten Monat seines ersten Jahres den mosaischen Cultus wieder her; und sobald Josia zu verständigen Jahren gekommen ist, macht er gut was seine Väter gesündigt. Weil er bei seinem Antritt noch zu jung ist, wird Anstands halber statt des achten Jahrs seines Alters das achte Jahr seiner Regierung gewählt und dahin die grosse Reformation verlegt, die er tatsächlich viel später unternahm 34, 3—7 (= 2. Reg. 23, 4—20). So verliert dieselbe denn glück-

lich den geschichtlichen Anlass, und der Charakter der Neuerung erscheint vielmehr als einfaches Emporschnellen der Feder nach Beseitigung der ihr angetanen Gewalt. Das Gewölk weicht vor der Sonne des Gesetzes und sie scheint wieder wie zuvor — ihr Licht macht keine Phasen durch, sie leuchtet von Anfang an in gleicher Stärke. Was Josia getan hat, hat ganz ebenso vor ihm schon Asa getan, darnach Josaphat, darnach Hizkia; diese Reformen sind keine Stufen einer fortschreitenden Entwicklung, sondern haben alle den gleichen, ewigen Inhalt. Das ist der Einfluss des transcendenten, allem Werden und Wachsen enthobenen Mosaismus auf die historische Anschauung, spürbar schon im Buche Regum, aber in der Chronik ungleich handgreiflicher.

3. Abgesehen davon, dass sie die stetige Tradition des legitimen Cultus zu Jerusalem darstellt, hat die Geschichte Juda's in der Chronik noch einen anderen lehrhaften Zweck. In dem Reiche Jahve's wirkt nicht ein natürlicher und menschlicher, sondern der göttliche Pragmatismus. Ihn zum Ausdruck zu bringen, dazu sind die Propheten da, die in ununterbrochener Succession den Königen und Hohenpriestern zur Seite gehen; sie verknüpfen die Taten der Menschen mit den Ereignissen des Weltlaufs und benutzen die heilige Geschichte als Object für ihre Predigt, als Beispielsammlung für die prompteste Wirksamkeit der Gerechtigkeit Jahve's. Neues und Freies verkündigen sie dabei nicht, sondern handhaben nur, ebenso wie Jahve selber, die Thora Mose's, indem sie nach der Schablone Glück oder Unglück in Aussicht stellen, je nachdem das Gesetz treulich erfüllt oder vernachlässigt worden ist. Natürlich treffen ihre Weissagungen immer genau ein, und es ergiebt sich somit eine ganz wunderbare Symphonie von innerem Wert und äusserem Ergehen. Nie bleibt auf die Sünde die Strafe aus und nie mangelt dem Unglück die Schuld.

Im 5. Jahr Rehabeams ward Juda und Jerusalem von Pharao Sisak ausgeplündert 1. Reg. 14, 25. Nemlich drei Jahre lang wandelten sie in den Wegen Davids und Salomo's, denn drei Jahre lang wurden sie gestärkt und gekräftigt von den aus dem Nordreich zugezogenen Priestern und Leviten und übrigen Frommen 2. Chron. 11, 17; darnach aber im 4. Jahr, da das Königreich Rehabeams gestärkt und gekräftigt war, verliess er

das Gesetz und ganz Israel mit ihm 12, 1 — und es folgte im 5. Jahre der Überfall Sisaks. Ein Prophet kündigt denselben an, in Folge dessen demütigt sich der König mit seinem Volk und kommt mit blauem Auge davon — weil er gewürdigt worden, noch zwölf weitere Jahre zu regieren.

Asa litt im Alter an den Füssen 1. Reg. 15, 23. Nach 2. Chron. 16, 12 starb er an der als sehr gefährlich geschilderten Krankheit im 41. Jahre seines Königtums, nachdem er schon vorher in der späteren Zeit seiner Regierung Unglück gehabt hatte. Was war die Schuld? Er hatte gegen Baesa von Israel auswärtige Hülfe statt der göttlichen angerufen. Nun lebte Baesa nur bis zum 26. Jahre Asa's, jene böse Tat musste also vorher begangen sein. Aber dann wäre ihr Zusammenhang mit der Strafe nicht klar geworden, die den König erst gegen Ende seines Lebens traf. Also wird Baesa's Zug gegen Jerusalem und der in Folge dessen von Asa veranlasste Einfall der Syrer in Israel von der Chronik in's 36. Jahr des letzteren verlegt 16, 1. Man hat die treffende Beobachtung gemacht, dass Baesa damals eigentlich längst tot war, und darum die Zahl 36 in 16 verbessern wollen — ohne zu bedenken, dass die erste Hälfte der Regierungszeit Asa's ausdrücklich als glücklich bezeichnet wird, dass schon 15, 19 das 35. Jahr erreicht ist und dass jene Correctur den Zusammenhang mit dem Folgenden (16, 7 ff.) zerstört. Nemlich in Anlass jener frevelhaften Herbeirufung der Syrer tritt nun der übliche Prophet auf 16, 7 und verkündet die übliche Drohung. Es ist Hanani, ein Nordisraelit (1. Reg. 16, 7), aber Asa behandelt ihn wie seinen eigenen Untertan, lässt ihn hart an und setzt ihn in's Stockhaus. Dadurch vergrössert und beschleunigt er die Strafe und erliegt ihr im 41. Jahr seiner Regierung.

Josaphat, der fromme König, beteiligte sich nach 1. Reg. 22 an dem Feldzuge des gottlosen Ahab von Israel gegen die Damascener. Ungeahndet kann ihm das die Chronik nicht hingehen lassen, also sagt ihm, da er in Frieden heimkehrt, selbiger Hanani eine jedoch gnädige Strafe an 19, 1—3. Und in der Tat sie ist gnädig; die Moabiter und Ammoniter fallen in's Land, aber Josaphat trägt ohne sein Zutun einen glänzenden Sieg davon und macht unermessliche Beute 20, 1 ff. Man kann es ihm darnach nicht verdenken, dass er sich noch einmal mit

Ahabs Nachfolger verbindet, zu einer gemeinschaftlich zu betreibenden Schiffahrt, die von einem Hafen des Roten Meeres aus, wahrscheinlich um Afrika herum, nach Tarsis (Spanien 2. Chr. 9, 21) gehen soll. Diesmal aber wird er ernstlicher gestraft: wie Eliezer ben Dodija geweissagt, scheitern die Schiffe. Vgl. dagegen 1. Reg. 22, 49. 50: „Josaphat baute Tarsisschiffe nach Ophir zu fahren um Gold, aber die Fahrt kam nicht zu Stande, denn die Schiffe zerbrachen im Hafen am Rothen Meere; damals hatte Ahazia ben Ahab um Beteiligung seiner Knechte an der Fahrt gebeten, aber Josaphat es abgeschlagen". So der Originalbericht. Aber in der Chronik muss das Unglück moralisch begründet sein und darum Josaphat sündige Gemeinschaft mit dem Samarier machen, den er in Wahrheit abgewiesen hat, freilich keineswegs aus religiösen Bedenken.

Joram ben Josaphat habe es sehr schlimm getrieben, heisst es 2. Reg. 8, 18; die Chronik steigert seine Frevel und ergänzt vor Allem den verdienten Lohn 21, 4 ff. Elias, obwol damals längst gen Himmel gefahren 2. Reg. 3, 11 ff., muss dem Sünder einen Brief schreiben, dessen Drohungen Jahve dann pflichtschuldig in Erfüllung gehen lässt. Nachdem zuvor die Philister und Araber ihn bedrängt haben, verfällt Joram in eine unheilbare Krankheit der Eingeweide, die ihn Jahre lang quält und endlich in furchtbarster Weise sein Ende herbeiführt 21, 12 ff. Dem Gottesurteil beifallend versagt das Volk dem Toten die königlichen Ehren und begräbt ihn nicht bei seinen Vätern: trotz 2. Reg. 8, 24.

Joas war nach 2. Reg. 12 ein frommer Herrscher, aber er hatte Unglück; den Syrer Hazael, der Jerusalem belagerte, musste er durch schweres Geld zum Abzuge bewegen, zuletzt fiel er durch Meuchelmord. Womit er dies Schicksal verdient hat, weiss die Chronik. In dem Satze: „er tat was Jahve wolgefällt alle seine Tage, weil ihn der Priester Jojada unterwiesen hatte" 2. Reg. 12, 3, verändert sie den Schluss dahin: alle die Tage Jojada's des Priesters 24, 2. Nemlich nach dem Tode seines Woltäters ist er abgefallen und hat ihm an seiner Familie mit schnödestem Undank gelohnt: am Ende des selbigen Jahres überziehen ihn die Syrer, bei ihrem Abzug verfällt er in eine schreckliche Krankheit, um die sein Unglück hier noch verschlimmert wird; und in der Krankheit wird er ermordet 24, 17 ff.

Amasia ward von dem samarischen Könige Jehoas, den er übermütig herausgefordert hatte, geschlagen gefangen und empfindlich bestraft 2. Reg. 14, 8 ff. Warum? weil er erbeutete edomitische Götzen in Jerusalem aufgestellt hatte und ihnen diente 2. Chron. 25, 14. Erbeutete Götzen eines überwundenen Volkes zieht er in dem Augenblicke dem Jahve vor, als letzterer jene besiegt hat! Seit diesem in der Tat nicht genug zu strafenden Abfall sollen dann auch seine Knechte sich gegen ihn verschworen und ihn umgebracht haben 25, 27 — und doch wird v. 25 nach 2. Reg. 14, 17 versichert, Amasia habe seinen Gegner Jehoas um 15 Jahre überlebt.

Uzzia, einer der besten Könige Juda's, ward aussätzig und musste die Regentschaft seinem Sohne Jotham übergeben 2. Reg. 15, 5. Nemlich, fügt die Chronik hinzu, „er war sehr mächtig geworden und da erhub sich sein Herz zum Verderben, so dass er sich an Jahve seinem Gott vergriff und in den Tempel einging, um auf dem Räucheraltar zu räuchern. Und da der Priester Azaria und achtzig seiner Genossen sich ihm widersetzten und sprachen: es gebührt dir nicht zu räuchern, sondern allein den Söhnen Aharons, die dazu geheiligt sind, so ward er zornig und liess das Räucherfass nicht aus der Hand. Da fuhr der Aussatz aus an seiner Stirne und die Priester scheuchten ihn von dannen“ 26, 16—20. Nun ist die Sache kein Rätsel mehr.

Ahaz taugte wenig und half sich doch ganz leidlich aus der Bedrängnis, in die er durch den Einfall der verbündeten Syrer und Israeliten geraten war, indem er sein Reich dem Assyrer Thiglathpileser zu Lehen antrug 2. Reg. 16, 1 ff. So billigen Kaufs konnte ihn die Chronik unmöglich davon kommen lassen. Hier wird er dahingegeben in die Hand der Feinde; alleine die Israeliten erschlagen 120000 Juden, darunter den Sohn des Königs und seine vornehmsten Diener, und schleppen 200000 Weiber und Kinder nebst anderweitiger grosser Beute fort nach Samarien. Auch die Edomiter und Philister fallen über den Ahaz her; die Assyrer aber, die er zu Hülfe gerufen hat, misverstehen ihn und rücken in feindlicher Absicht vor Jerusalem; sie erobern freilich die Stadt nicht, gewinnen jedoch mühelos ihre Schätze, die ihnen der König selber ausliefert 28, 1—21.

Keinen schlimmeren Herrscher kennt das Buch der Könige

als Manasse; dennoch hat er, länger als irgend ein anderer, durch 55 Jahre ungestört die Regierung geführt 2. Reg. 22, 1—18. Diesen Stein des Anstosses muss die Chronik aus dem Wege schaffen. Sie erzählt, Manasse sei von den Assyrern in Ketten nach Babel gebracht, dort aber habe er zu Jahve gefleht, sei von diesem wieder in sein Reich eingesetzt und habe nun den Götzendienst aus Juda beseitigt 33, 11—20. So entgeht er einerseits nicht der Strafe und andrerseits erklärt sich doch die lange Dauer seiner Regierung. Freilich ist man neuerdings der Glaubwürdigkeit dieser Angaben mit einer assyrischen Inschrift zu Hülfe gekommen, aus der hervorgeht, dass Manasse dem Esarhaddon Tribut geleistet hat. Also, sagt man, ist er von den Assyrern vergewaltigt, und aber also ist er gefesselt von ihnen fortgeschleppt. Weniger geschwinde aber vielleicht eben so richtig wäre die Folgerung, dass er als Tributzahler auf dem Thron von Juda und nicht im Kerker zu Babylon gesessen haben müsse. In Wahrheit steht die zeitweilige Absetzung Manasse's ganz auf gleicher Linie mit Nebukadnezars zeitweiligem Grasfressen. Die Ungeschichtlichkeit des in seinen Motiven vollkommen durchsichtigen Intermezzo folgt nicht allein aus dem Stillschweigen des Buches der Könige, welches wahrhaftig in dieser Sache nicht leicht wiegt, sondern auch z. B. aus Jerem. 15, 4. Denn wenn es an letzterer Stelle heisst, um der Schuld Manasse's willen solle ganz Juda und Jerusalem der Vernichtung preis gegeben werden, so ist die Voraussetzung nicht, dass sie bereits von ihm selber gebüsst und gesühnt sei.

Dem Josia wird, um zu rechtfertigen, dass er bei Megiddo Schlacht und Leben verlor, die Schuld angeheftet, dass er den Worten Necho's aus dem Munde Gottes nicht gehorcht habe, der ihn vom Kampf abmahnte 35, 21. 22. Umgekehrt wird dem gottlosen Jojakim die Strafe vergrössert; er soll von dem Chaldäer in Ketten geschlagen und nach Babel geführt worden sein 35, 6 — freilich war das vor der Einnahme Jerusalems nicht wol tunlich, die erst im dritten Monat seines Nachfolgers gelang. Der letzte Davidide Sedekia, weil er Schwereres als alle seine Vorgänger erlitt, muss halsstarrig und verstockt gewesen sein 36, 12. 13, Eigenschaften, auf die er nach dem authentischen Zeugnisse des Propheten Jeremia in Wahrheit am allerletzten Anspruch erheben konnte.

Man sieht, die allerconcretesten Produkte sind aus dem Plan dieser Geschichtschreibung, wie man sich euphemistisch auszudrücken pflegt, hervorgegangen. Man wird darum überhaupt die Bestimmtheit der Angaben, mit denen die Chronik allein steht, nicht für einen Beweis ihrer Tatsächlichkeit halten dürfen. Die Erzählung von dem Äthiopen Zerah 2. Chron. 14, 7 ff. ist ebenso apokryph wie die von Kusan Risathaim Jud. 3, 10. Schon des Vignoles hat zwar den ersteren mit dem Osorthon Manetho's gleichgesetzt, der als Osorkon Sohn des Sisak, jedoch nicht als Erneuerer des Feldzugs gegen Palästina, auf den ägyptischen Monumenten wiedergefunden ist; aber Osorkon war ein Ägypter, Zerah ein Äthiop, und die Identität der Namen beruht vorzugsweis auf dem Buchstaben r, den beide gemein haben. Ausserdem — wäre Zerah in der Tat ein historischer Name, was hülfe dies zur Rettung des unhistorischen Zusammenhangs? Mit einer Million zieht der König der Mohren und Libyer, Ägypten überspringend, gegen Juda aus, Asa rückt mit 580000 Mann, dem Aufgebot eines Landes von ungefähr sechzig Quadratmeilen, den Feinden entgegen und schlägt sie auf der Ebene nördlich von Maresa so, dass kein einziger am Leben bleibt. Das soll, der genau angegebenen Lokalität wegen (wobei jedoch Maresa statt Gath nicht eben nach alter Quelle schmeckt) glaubhaft sein, wenigstens nach Abzug der Unglaublichkeiten? Vielmehr nach Abzug der Unglaublichkeiten ist der Rest gleich Null. Der Einfall des Baesa von Israel in Juda und Asa's Benehmen ihm gegenüber 1. Reg. 15, 17 ff. ist eine vernichtende Kritik des grossen Sieges, den er vorher über die Äthiopen davon getragen haben soll. Mit Josaphats Siege gegen die Ammoniter und Moabiter steht es um kein Haar besser 2. Chron. 20, es liegt hier wahrscheinlich ein Echo von 2. Reg. 3 vor, wo von der Beteiligung Josaphats an einem Feldzuge gegen Moab erzählt wird und ebenfalls der charakteristische Zug von der gegenseitigen Aufreibung der Feinde vorkommt, so dass dem Widerpart nur die Arbeit der Beute übrig bleibt 3, 23 vgl. 2. Chron. 20, 23. Feinde stehen dem Chronisten immer zu Gebote, wenn er sie nötig hat, Araber zur Seite der Kuschiten 17, 11. 21, 16. 22, 1. 26, 7, Meunäer 20, 1. 26, 7, Philister 17, 11. 21, 16. 26, 6 f. 28, 18, Ammoniter 20, 1. 26, 8. 27, 5, die sich zum Teil schon durch ihre Namen für die alte Zeit unmöglich

machen [1]). Nachrichten wie die, dass die Ammoniter den Königen Uzzia und Jotham unterworfen gewesen seien 26, 8. 27, 5, werden, bei dem vollkommenen Schweigen der glaubwürdigen Quellen, einfach durch ihre innere Unmöglichkeit gerichtet; denn zu Ammon war Moab die Brücke, und dies Land war jener Zeit keinesfalls im judäischen Besitze, wie übrigens auch nicht behauptet wird. Die Philister sind 21, 16. 28, 18 durch den Plan der Geschichtschreibung als rachgierige Feinde benötigt; schon das flösst Mistrauen ein gegen die vorhergehenden Angaben 17, 11. 26, 6 f., dass sie von Josaphat zur Tributleistung gezwungen und von Uzzia niedergekämpft seien; vollends unglaublich ist es, dass der letztere die Mauer von Asdod (Amos 1, 7) gebrochen und Festungen in Philisthäa angelegt haben soll. Nach dem Buche der Könige hat er Edom wieder unterworfen; Edom ist hier das einzige Land, worauf die Davididen Ansprüche machen und wogegen sie Kriege führen, während Moab und Philisthäa — letzteres jedoch mit Ausnahme der bedeutendsten Städte — virtuell zum Gebiete Israels gehören. Von Einfällen sei es der Edomiter oder der anderen kleinen Grenzvölker ist nie die Rede; sie scheinen froh gewesen zu sein, wenn sie in Frieden gelassen wurden und höchstens versucht zu haben, sich selber von der Herrschaft der Judäer und Israeliten zu befreien. Erst in der chaldäischen Zeit wurde das anders, aber der Hass der Nachbaren war damals Vergeltung der früheren Unterdrückung.

Die Triumphe, welche die Chronik ihren Lieblingen gönnt, haben allesammt keine geschichtliche Wirkung, sondern nur die momentane Bedeutung den Glanz ihrer Regierung zu steigern. Der Erfolg ist nemlich stets die Kehrseite des Verdienstes. Joram Joas Ahaz, die als verworfen geschildert werden, bauen keine Festungen, halten keine grossen Heere, haben nicht eine Fülle von Weibern und Kindern; nur bei den frommen Königen, zu denen ja auch Rehabeam und Abia gehören, äussert sich in diesen Zeichen der Segen Gottes. Die Macht ist das Thermometer der Frömmigkeit und steigt und fällt mit dieser, weiter hat es keinen Sinn, wenn z. B. Josaphat über elf mal hundert tausend Soldaten hat 17, 14 ff; denn zu Kriegen werden sie nicht gebraucht, der Sieg kommt von Gott und von der Musik

[1]) Araber, Meunäer, Hagarener 1. Chron. 5, 10. 19.

der Leviten K. 20. Bei den Nachrichten über Festungsbauten, die sich regelmässig bei den guten Herrschern wiederholen[1]), sind allgemeine Angaben, wie Hos. 8, 14. 2. Reg. 18, 13 in concreter Weise exemplificirt, mit Benutzung einzelner traditioneller Elemente (Lachis). Es ist nicht möglich, aber auch wahrhaftig nicht nötig, überall die Erdichtung nachzuweisen; nach 19, 5 scheint es, als ob einfach alle einigermassen beträchtlichen Städte als Festungen angesehen werden, in dem Verzeichnis 11, 6 ff. trifft man vorzugsweise auch in der nachexilischen Zeit bekannte Namen. Dass Abia dem Jerobeam unter anderem Bethel abgenommen und dass Josaphat in die von seinem Vater Asa eroberten ephraimitischen Städte Statthalter gesetzt habe 13, 19. 17, 2, würde Verwunderung erregen, wenn es nicht in der Chronik stände. Zur Beurteilung der Familiengeschichte der Davididen leistet besonders die Mitteilung 13, 21 nach Form und Inhalt gute Dienste: „und Abia stärkte sich und nahm sich vierzehn Weiber und zeugte zweiundzwanzig Söhne und sechzehn Töchter". Man muss meinen, dies falle in das Königtum Abia's und zwar nach dem angeblichen Siege über Jerobeam; er regierte aber Alles in Allem nur drei Jahre und binnen dieser Zeit soll einer seiner Söhne sogar zum Manne gereift sein? In Wahrheit hat Abia nun überhaupt keinen Sohn gehabt, denn sein Bruder ist ihm gefolgt. Selbstverständlich ist doch auf die bestimmte und zweifelsohne quellenmässige Nachricht, Maacha, die Frau Rehabeams, sei die Mutter sowol Abia's als Asa's gewesen und letzterer habe sie aus ihrer Stellung am Hofe entfernt 1. Reg. 15, 2. 10. 13, mehr zu geben als auf die andere verhältnismässig leicht zu erklärende, wonach der Nachfolger für des Vorgängers Sohn ausgegeben wird v. 8. Nach Josaphats Tode soll zunächst Joram alle seine Brüder 21, 4 gemordet haben, sodann die Araber alle Söhne Jorams mit Ausnahme eines einzigen 22, 1: wer von den Davididen bleibt denn da noch für Jehu übrig, der auch ihrer zweiundvierzig abschlachtete 2. Reg. 10, 14? Kurz die Familiengeschichte des Hauses Davids ist von dem selben historischen Werte, wie alles Andere, was die Chronik mehr und besser weiss als die älteren kanonischen Geschichtsbücher. Auch die Namen und

[1]) 8, 3—6. 11, 5—12. 13, 19. 14, 5. 6. 17, 12. 19, 5. 26, 9. 10. 27, 4. 32, 5. 33, 14.

Zahlen können an diesem Urteil nicht irre machen; denn um solche Kleinigkeiten, die den Schein der Genauigkeit erwecken, ist der Vf. nie verlegen.

4. Die Grundlage des Buches der Könige schimmert auch in diesem das nachsalomonische Juda behandelnden Teile der Chronik allenthalben durch. Wo dort detaillirt und ausführlich erzählt wird, da gebietet auch unser Vf. über reicheres und sachlich interessanteres Material; so bei den judäisch-israelitischen und bei den den Tempel betreffenden Geschichten K. 10. 18. 23 f. 25, 17—24. 33 f. Sonst ist er an die Epitome gebunden, die das Skelett des Buches der Könige bildet; nach ihr richtet er sich sowol in den Verdicten über den allgemeinen Wert der Herrscher als auch in den chronologischen Angaben, jedoch seinem Plane gemäss die Synchronismen für gewöhnlich (13, 1. 25, 25) auslassend. Auch die positiven Data der Epitome über die von diesem und jenem Könige getroffenen Cultusmassregeln finden sich grösstenteils wörtlich wieder und schwimmen brockenweise und sofort unterscheidbar in dem Aufguss von Festfeiern, Predigten, Levitenchören, Gesetz und Propheten. Denn das ist eine wichtige Gegenprobe alles dessen, was sich bisher ergeben hat: was in der Chronik nicht aus den Büchern Samuelis und der Könige herrührt, gleicht sich nicht bloss in der inneren Art, sondern auch in der unbeholfenen und häufig unverständlichen Sprache, die offenbar einer Zeit angehört wo das Hebräische im Aussterben begriffen war, und in der manirirten Darstellungsweise, die ganz von biblischen Reminiscenzen lebt. Es gehört nicht hierher, dies nachzuweisen; vgl. aber Stähelin, specielle Einleitung (1862) S. 139 f., Bertheau, S. XIV ff., Graf S. 116.

III.

1. Wo die Chronik mit den älteren kanonischen Geschichtsbüchern parallel geht, da enthält sie keine Bereicherung, sondern nur eine Verfärbung der Tradition durch zeitgenössische Motive. In dem Gesammtbilde, welches sie malt, spiegelt sich ihre eigene Gegenwart, nicht das Altertum wider. Nicht viel anders verhält es sich nun aber auch mit den Geschlechtsverzeichnissen, welche 1. Chron. 1—9 zur Einleitung vorangeschickt sind; auch sie haben im Ganzen nur für die Abfassungszeit Geltung, sei es

für deren wirkliche Verhältnisse oder für ihre Vorstellungen über die Vergangenheit.

Die Vorliebe für Stammbäume und Geschlechtsregister, gemischt aus genealogisch-historischen und ethnologisch-statistischen Elementen, ist characteristisch für den Judaismus; mit der Sache ist auch das Wort jaches erst in späteren Zeiten aufgekommen. Man schreibt compendiarische Geschichte in der Form von Tholedoth und Juchasin. Der Faden ist dünn, unanschaulich, und doch scheinbar fest und zusammenhangend; man behauptet nicht viel und hat doch Gelegenheit allerlei Interessantes anzubringen. Material findet sich; hat man erst Anfang und Ende, so ist die Brücke leicht geschlagen. Eine andere Aeusserung des selben Triebes ist die Neigung, alle Verbindungen und Beziehungen der menschlichen Gesellschaft auf einen genealogischen Ausdruck zu bringen, überall künstlich Familien zu schaffen und sie in Verwandtschaft zu setzen, als gehe das ganze öffentliche Leben in der Vetterschaft auf: bezeichnend für die damaligen politisch stationären Zeiten. Wir hören von den Geschlechtern der Schriftgelehrten zu Jabes, der Töpfer und Gärtner und Byssusarbeiter, von Söhnen der Goldschmiede Salbenhändler und Walker, welche Corporationen ganz auf gleicher Linie mit wirklichen Familien aufgeführt werden. Die Gliederung des Cultuspersonals ist nur die consequenteste Ausbildung dieses künstlichen Natursystems, welches ebenso auf alle anderen socialen Verhältnisse ausgedehnt wurde.

Um nun näher auf den Inhalt von 1. Chron. 1—9 (und anderer damit zusammenhängender Verzeichnisse) einzugehen, so liegt hier, abgesehen von dem nicht weiter berücksichtigenswerten ersten Kapitel, eine ethno-genealogische Uebersicht über die zwölf Stämme Israels vor, welche meist an die Data des Priestercodex Gen. 46. Num. 26 anknüpft und sie bald mehr bald minder beträchtlich erweitert. Nur sollen die Angaben des Priestercodex für die mosaische, jedoch die der Chronik zugleich für die folgende Zeit gelten, z. B. Sauls und Davids, Thiglathpilesers und Hizkia's. Aber schon in der Richterzeit waren in diesen Verhältnissen sehr bedeutende Veränderungen eingetreten. Während Dan mit Mühe sich hielt, lösten Simeon und Levi sich gänzlich auf Gen. 49, 7: im Segen Mosis bedeutet letzterer bereits etwas ganz anderes als einen Stamm, und ersterer wird gar

nicht erwähnt, obwol die Aufzählung vollständig sein soll; schon zur Zeit Davids war er in der Gegend, wo er einst Fuss gefasst hatte, von judäisch-edomitischen Geschlechtern aufgesogen. Östlich vom Jordan hatte, allerdings in etwas späterer Zeit, Lea's Erstgeborener ein ähnliches Schicksal. Nachdem er Gen. 49 des Primats verlustig gesprochen und Jud. 5 wegen seiner anspruchsvollen Worte, denen keine Taten entsprachen, verspottet ist, wird Deut. 33, 6 der kleinmütige hoffnungslose Wunsch geäussert: „es lebe Ruben und sterbe nicht", und König Mesa weiss nicht anders, als dass der Mann von Gad seit je in dem Lande wohnte, welches eigentlich rubenitisches Erbe war. Aber in der Chronik tauchen diese verschollenen Stämme — und zwar nicht bloss Levi, mit dem es ja eine besondere Bewandtnis hat, sondern auch Simeon und Ruben, die hier vorerst allein in Betracht kommen — wieder auf und existiren als selbständige Zwölfteile Israels so gut wie Ephraim und Manasse durch die ganze Königszeit hindurch bis zur Zerstörung des Reichs durch die Assyrer[1]). Diametral widerspricht dies aller beglaubigten Tradition; denn dass es sich bloss um ein Jahrhunderte langes Fortbestehen einzelner simeonitischer und rubenitischer Geschlechter innerhalb anderer Stämme handle, ist eine harmonistische Verlegenheits-annahme, und ebenso verbietet sich auch jede andere Abschwächung der Tatsache, dass jene untergegangenen und halb mythischen Tribus in der Chronik den übrigen ganz unterschiedslos an die Seite gesetzt werden. Der historische Wert, welcher durch diese Gleichstellung dem Ganzen genommen wird, kann nicht durch die scheinbar objectiven Einzelheiten wieder hergestellt werden. Oder sollen wirklich die Kriege der Simeoniten und Rubeniten gegen die Araber mehr zu bedeuten haben als die überall aus dem Aermel geschüttelten Kriege der jüdischen Könige gegen diese Wüstenvölker? wenn nur wenigstens die Namen nicht wären, Söhne Hams und Meunäer und Hagarener 4, 40 f. 5, 10! Was ferner die Geschlechtsregister und Stammbäume betrifft, sind sie deshalb historisch, weil ihre Elemente für uns undurchsichtig sind und unserer Kritik sich entziehen?

[1]) Vergleiche für Ruben ausser I. 5, 1—10 noch 5, 18. 11, 42. 12, 37. 26, 32. 27, 16, für Simeon ausser I. 4, 24—43 noch 12, 25. II. 15, 9. 34, 6 und beachte, dass in den beiden letzten Stellen Simeon zum Nordreich gerechnet wird, damit die zehn Stämme voll werden.

Die Sprache lässt keineswegs vermuten, dass man hier Excerpte aus uralten Dokumenten vor sich hat (4, 33. 38. 41. 5, 1f. 7. 9f.), und Eigennamen, wie z. B. Eljoenai und andere 4, 35f., bestechen nicht durch altertümliche Originalität.

Von den übrigen Stämmen, soweit sie zu Israel und nicht zu Juda gehören, kommen im Anschluss an Ruben zunächst die transjordanischen an die Reihe 5, 11—26. Sie seien verzeichnet in den Tagen Jothams von Juda und Jerobeams von Israel, wobei sich ihre Zahl auf 44,760 Krieger belaufen habe; sie seien zu Felde gezogen gegen die Hagarener Ituräer Naphisäer und Nabatäer und haben Sieg und viele Beute gewonnen, „denn zu Gott schrieen sie und er liess sich von ihnen erbitten weil sie auf ihn trauten". Darnach aber seien sie abgefallen vom Gott ihrer Väter und zur Strafe durch Phul und Tiglathpileser nach Armenien geschleppt an den Chabor und an den Fluss Gozans. Abgesehen von der spätjüdischen Sprache im erbaulichen Tone und von der Aufzählung Ruben Gad und halb Manasse sind hier die wunderlichen und höchst dubiosen Coordinationen bezeichnend: Phul und Thiglath-pileser, Chabor und der Fluss Gozans sind schwerlich von einander verschieden, Jotham und Jerobeam dagegen ein so unmöglicher Synchronismus, dass die Advokaten der Chronik behaupten, es solle gar keiner sein; freilich ohne an Hos. 1, 2 zu denken und ohne anzugeben, was dann Jotham von Juda hier sonst überhaupt zu tun habe. Auch die Hagarener und Ituräer, statt etwa der Moabiter und Ammoniter, geben zu denken, desgleichen die geographischen Angaben, dass Gad in Basan und Manasse am und im Libanon gewohnt habe. Was aber die Eigennamen der Geschlechter und Häupter betrifft, so entziehen sie sich allerdings unserer Beurteilung; jedoch sind die Ausdrücke des Schema's, worin sie stehen (ansche schemoth rasche l'beth abotham, migrasch, jaches) dem Priestercodex und der Chronik eigen, und neben alten und anderweit bezeugten Elementen kommen andere sehr neuen Gepräges vor, z. B. 5, 24 Eliel Azriel Jeremia Hoduja Jahdiel.

Die galiläischen Stämme nehmen in der Einleitung keine bedeutende Stelle ein, aber in der übrigeu Chronik treten sie günstig hervor, namentlich I 12, 32—34. 40 und II 30, 10. 11. 18: es liegt nahe, besonders bei der letzteren Stelle, an die spätere Judaisirung Galiläas zu denken. In Issachar soll es zur Zeit

Davids 87,000 Mann gegeben haben (misparam l'tholedotham l'beth abotham) 7, 1—5, aus Zebulon und Naphthali sollen wiederum genau 87,000 Mann zu David nach Hebron gekommen sein, um ihn zu salben und sich drei Tage bewirten zu lassen; doch heisst es vorsorglich 12, 40, sie brachten die Lebensmittel selber mit. — Der eigentliche Kern Israels, Ephraim und Manasse, ist 7, 14—29 im Vergleich zu Simeon Ruben Gad Issachar Aser sehr stiefmütterlich behandelt — ein sehr verdächtiges Zeichen. Das Verzeichniss der manassitischen Geschlechter ist eine künstliche Neucomposition aus irgendwo aufgelesenen verwitterten Elementen; Maacha, welche eigentlich mit Molecheth gleichbedeutend ist, gilt sowol als Weib wie als Schwester Machirs, gehört aber als Gileaditin (Beth-Maacha) gar nicht hierher, da vom cisjordanischen Manasse die Rede ist: zur Ausfüllung der Lücken wird kein Material verschmäht. Bei Ephraim ist bloss eine lange und dünne Genealogie gegeben, die v. 20. 21 beginnend und v. 25 sich fortsetzend, immer die gleichen Namen (Thachath Thachan 1. Sam. 1, 1, Elada Ladan, Schuthelah Thelah) wiederholt und schliesslich ihr Ziel und Ende mit Josua erreicht, von dem die älteren Quellen nur den Vater Nun kennen. In die Genealogie hinein hat sich eine wunderliche Nachricht über die Tötung der Söhne Ephraims durch die Männer von Gath (1. Sam. 4?) eingedrängt, die (wie 8, 6. 7) nach der herrschenden Meinung uralt sein soll, vgl. b. Sanhedrin 92b. Doch soll auch die Notiz 4, 9 uralt sein, während sie sich offenbar auf das Aufblühen der Schriftgelehrtenschulen bezieht, welche sich nach 2, 55 zu Jabes befanden.

Ueberall wird vorausgesetzt, dass Israel während der ganzen Königszeit nach den zwölf Stämmen organisirt gewesen sei (K. 2—9. K. 12. K. 27); bekanntlich ist diese Voraussetzung grundfalsch, wie z. B. aus 1. Reg. 4 zu erkennen. Ferner wird die statistische Neigung des späteren Judaismus auf die ältere Zeit übertragen, der Aufnahmen und Zählungen auf's äusserste zuwider waren. Unter David sollen trotz 2. Sam. 24 wieder und wieder Zählungen sowol des geistlichen als der weltlichen Stämme vorgekommen sein; ebenso unter seinen Nachfolgern, wie teils ausdrücklich angegeben wird, teils aus den genauen Angaben über die kriegsfähige Mannschaft zu schliessen ist; immer ergeben sich dabei die ungeheuerlichsten und doch ur-

kundlich und rechnungsmässig sein sollenden Ziffern. Wir haben es also bei den statistischen Verzeichnissen der Chronik, sofern sie sich auf das vorexilische Altertum beziehen, mit künstlichen Compositionen zu tun. Es mag sein und ist mitunter nachweislich, dass dabei einzelne Elemente benutzt sind, die auf Tradition beruhen. Sicher eben so viele sind aber auch erdichtet, und die Verbindung der Elemente, auf die es vor allem ankommt, stammt, wie Form und Inhalt zeigen, aus spätester Zeit. Wer hier geschichtliche Erkenntnis über altisraelitische Verhältnisse sucht, muss sich darauf legen, das Gras wachsen zu hören.

2. Anders allerdings als mit den untergegangenen zehn Stämmen, von denen bisher die Rede war, steht es mit Juda und Benjamin und in gewisser Hinsicht mit Levi. Es lässt sich denken, dass hier eine lebendige ethno-genealogische Tradition die Gegenwart mit dem Altertum verbunden habe. Jedoch bei näherem Zusehen ergiebt sich, dass das Meiste, was der Chronist hier mitteilt, auf die nachexilische Zeit sich bezieht, und dass die wenigen Fragmente, die höher hinaufweisen, einem Zusammenhange eingearbeitet sind, der im Ganzen sehr jungen Datums ist. Am stärksten fällt es auf, dass das Verzeichnis der zu Jerusalem wohnenden Häupter des Volkes 9, 4—17 einfach mit Neh 11, 3—19 identisch ist. Man erwartet an dieser Stelle, zur Einleitung der Königsgeschichte K. 10 ff., keineswegs über die Verhältnisse der Gemeinde des zweiten Tempels etwas zu hören; aber unser Vf. glaubt dadurch auch über die Verhältnisse des alten Jerusalems aufzuklären; von David zu Nehemia ist für ihn kein Sprung, er weiss von keinem Unterschied der Zeiten. Auch für K. 8, wo eine ausführliche Aufzählung der benjamin. Familien gegeben wird mit besonderer Rücksicht auf die in der Hauptstadt sesshaften hat Bertheau die nachexilische Beziehung nachgewiesen; interessant ist es, dass es im späteren Jerusalem eine ausgebreitete Familie gab, welche von Saul abstammen wollte und ihre Ansprüche durch einen langen Stammbaum begründete 8, 33—40 [1]). Ohne Zweifel wird auf diese Weise für das hohe Alter des anderen Verzeichnisses der Benjaminiten 7, 6—11 kein allzugünstiges Vorurteil erweckt; um übrigens an

[1]) = 9, 35—44 was vielleicht die spätere Einschaltung von 9, 1—34 beweist.

dem angeblichen Zurückgehen desselben auf verblichene Urkunden zu zweifeln, braucht man nur auf die echt jüdischen Termini in den Versen 7. 9. 11, auf Eigennamen wie Eljoenai und auf die hier nicht leicht abtrennbaren, sondern sehr zur Sache gehörigen Zahlangaben (22,034 + 20,200 + 17,200, zusammen 59,434 Kriegsmänner) Acht zu geben.

Am meisten historischen Wert haben die auf den Stamm Juda bezüglichen Register 2, 1—4, 23. Doch muss man den Stammbaum der Davididen K. 3 ausnehmen, der nur von Zerubabel abwärts Interesse hat, sonst aber eine äusserst liederliche Zusammenstellung des auch uns noch aus den älteren kanonischen Geschichtsbüchern und aus Jeremia zugänglichen Materials enthält. Die ersten vier der in Jerusalem geborenen Söhne Davids sollen nach 3, 3 alle von der Bathseba stammen, die anderen sieben werden durch ein Textversehen, welches auch in der LXX zu 2. Sam. 5, 16 vorliegt, auf neun erhöht. Bei den Söhnen Josia's 3, 15 f. wird Joahaz (verschrieben Johanan) von Sallum Jer. 22, 11 unterschieden und, weil er zuerst seinem Vater folgte, zum Erstgeborenen gemacht, während in Wahrheit Jojakim älter war 2. Reg. 23, 36. 31; Sedekia Jojakims Bruder wird für den Sohn Jechonia's des Sohnes Jojakims ausgegeben, weil er der Nachfolger Jechonia's des Nachfolgers Jojakims war. Ähnliche Dinge kommen auch im Buche Daniel vor, man erkennt sie nicht an, weil man in der Weise von Iobs Freunden für Gott Partei nehmen zu müssen meint. Wer Augen hat zu sehen, kann nur den beiden grossen jüdischen Geschlechtslisten in K. 2 und K. 4 höheren Wert zustehen. Doch finden sich auch hier die ungleichartigsten Elemente zusammengewürfelt und die Spreu mit dem Waizen vermischt[1]).

Das 2. Kapitel ist abgesehen von der Einleitung v. 1—8 ein Verzeichnis der B'ne Hesron, einer Tribus, die zur Zeit Davids noch gar nicht völlig mit Juda verschmolzen war, aber schon damals die eigentliche Kraft dieses Stammes ausmachte und später völlig damit verschmolz. Aus der übrigen Umgebung tritt folgendes Schema hervor: „Die B'ne Hesron sind Jerahmeel und Kelubai (Kaleb) v. 9. Und die B'ne Jerahmeel, des Erstgeborenen Hesrons, waren v. 25 ... Das waren die B'ne Jerah-

[1]) Für alles Nähere verweise ich auf meine Dissertation De gentibus et familiis Judaeis. Gotting. 1870.

meel v. 33. Und die B'ne Kaleb des Bruders Jerahmeel waren v. 42 . . . Das waren die B'ne Kaleb v. 50 init." Was in dieser Weise formell begrenzt und zusammengehalten wird (vgl. in letzterer Beziehung „Jerahmeel der Erstgeborene Hesrons", „Kaleb der Bruder Jerahmeels"), zeichnet sich auch inhaltlich gegenüber allem Anderen aus. Es ist der Kern des Ganzen und bezieht sich auf die vorexilische Zeit. Schon das ungewöhnliche et fuerunt v. 25. 33. 50 leitet darauf hin, ausserdem bei Kaleb die positive Tatsache, dass die Städte v. 42—49 alle bei Hebron und im Negeb Juda liegen, wo nach dem Exil die Idumäer wohnten, und bei Jerahmeel der negative Umstand, dass hier überhaupt keine Städte unter den Geschlechtern erwähnt werden, vielleicht mit Ausnahme von Molad v. 29, wodurch man in den tiefsten Süden gewiesen würde. Dieser Kern ist nun durch eine Reihe nachexilischer Zusätze erweitert. Zuerst findet sich bei Jerahmeel ein Anhang v. 34—41, der nicht ethnologischer, sondern rein genealogischer Natur ist und einen 15gliedrigen Stammbaum offenbar bis nahe zur Gegenwart des Chronisten herabführt, der ausserdem nur in scheinbarer Verbindung mit dem Vorhergehenden steht (vgl. v. 34 mit v. 31) und regelmässig die Hiphilform holid gebraucht, die v. 25—33 nie und v. 42—50 nur sporadisch vorkommt, an drei Stellen, die späterer Redaktion verdächtig sind (vgl. namentlich v. 47). Ungleich wichtiger sind jedoch die Nachträge zu Kaleb, von denen sich der eine Teil vorgedrängt v. 18—24, der andere dazu gehörige aber passender an den Schluss gehängt hat v. 50—55 (anfangend mit: „und die Söhne Hurs, des Erstgeborenen der Ephrath", Kalebs zweiter Frau v. 19). Hier erscheint Kaleb nicht mehr im tiefen Süden Juda's und in der Nähe Jerahmeels (1 Sam. 25, 3. 27, 10. 30, 14. 29), wo er vor dem Exil gesessen hat, sondern seine Geschlechter, die allesammt von seinem Sohne Hur abstammen, bevölkern Bethlehem Kiriathjearim Sor'a Esthaol und andere oben im Norden belegene und in den Büchern Ezra und Nehemia viel genannte Städte. Die Kalibbäer haben also in Folge des Exils ihre alten Wohnsitze verlassen und nach der Rückkehr andere eingenommen; diese Tatsache wird v. 19 so ausgedrückt, dem Kaleb sei sein erstes Weib Azuba bath Jerioth (Deserta filia Nomadum) verstorben und da habe er ein zweites genommen, die Ephrath, mit der er den Hur zeugte — Ephrath ist der Name

der Landschaft, wo Bethlehem und Kiriathjearim liegen und eigentlich eine blosse Nebenform von Ephraim, wie der Name Ephrati beweist. Ausser diesen Zusätzen zu Jerahmeel und Kaleb ist noch die Genealogie Davids hinzugekommen v. 10—17. Das Buch Samuelis weiss nur von seinem Vater Isai, während dagegen Sauls Geschlecht höher hinauf verfolgt wird und kein Grund war dies bei David zu unterlassen, wenn die Mittel zu Gebote standen. Hier aber wird wie im Buche Ruth über Isai Obed Boaz auf Salma zurückgegangen. Salma ist der Vater Bethlehems 2, 54, daher der Vater Davids. Aber Salma ist der Vater Bethlehems und benachbarter ganzer und halber Städte nach dem Exil; er gehört zu Kaleb Abi Hur.[1]) Wenn nun irgend etwas gewiss ist, so ist es das, dass in der alten Zeit die Kalibbäer im Süden und nicht im Norden Juda's wohnten und dass speziell David durch seine Geburt nicht zu ihnen, sondern vielmehr zu dem älteren Teile Juda's gehörte, der gegen das eigentliche Israel zu gravitirte und mit Benjamin in nächster Verbindung stand. Von den drei ersten Gliedern der Genealogie sind Nahson und Amminadab die Fürsten Juda's im Priestercodex, die passend als die Ahnen ihrer Nachfolger angesehen werden; Ram aber ist der Erstgeborene des Erstgeborenen Hesrons (v. 25) und auch durch die Bedeutung seines Namens (der Hohe) wie Abram zum Ausgangspunkt der fürstlichen Linie qualificirt.

Während man also in K. 2 in der That auf einen alten und notwendig auf gute Tradition zurückgehenden Kern stösst, der freilich nur um der späteren Zusätze willen erhalten zu sein scheint, so charakterisirt sich das 4, 1—23 enthaltene ganz unabhängige und parallele Verzeichnis durch viele und deutliche Zeichen für jeden Sachverständigen als eine späte und auf nachexilische Verhältnisse abzweckende Composition, worin vielleicht einzelne ältere Elemente aufgenommen sein mögen, die aber nicht mit irgend welcher Sicherheit zu erkennen sind.[2])

[1]) Im Thargum werden die mit Kaleb verwandten Keniter als Salmaner bezeichnet, der Name kommt auch bei Plinius für eine nabatäische Tribus vor. Unter den Nehem. 7, 46 — 60 aufgezählten Familien der Nathinäer kommen auch die B'ne Salma vor, neben mehreren anderen Namen, die deutlich den nichtisraelitischen und ausländischen (Ezech. 44) Ursprung dieser Tempelsklaven erkennen lassen z. B. v. 48. 52. 55. 57.

[2]) Peres Hesron Karmi Hur Schobal 4, 1 ist eine genealogische descendirende Reihe: man muss also notwendig Kelubai lesen statt Karmi, um so notwendiger, da in der folgenden Ausfüllung Kelub und nicht Karmi an dritter

Am ausführlichsten wird selbstverständlich Levi behandelt I 5, 27—6, 66. 9, 10 ff. K. 15f. K. 23—27 u. s. w. Wir wissen, dass dieser geistliche Stamm ein Kunstproduct ist und seine hierarchische Gliederung, wie sie im Priestercodex ausgebildet vorliegt, die Folge der Centralisation des Cultus in Jerusalem. Ferner ist oben nachgewiesen, dass in der Geschichtschreibung der Chronik das Streben am auffallendsten ist, die Aharoniden und Leviten überall da, wo sie in den älteren historischen Büchern des Kanons vermisst werden, diejenige Rolle spielen zu lassen, auf welche sie nach dem Priestercodex Anspruch haben. Wie unmittelbar an dieses Gesetz angeknüpft wird, wie die Chronik in gewisser Hinsicht dasselbe fortbildet, ersieht man z. B. daraus, dass dort Mose (Num. 4, 3 ff. 8, 23 ff.) den Anfang des Dienstalters der Leviten von 30 Jahren in einer Novelle auf 25 Jahre, hier David (1. Chron. 24, 3. 24) von 30 Jahren noch weiter auf 20 Jahre herabsetzt; die Dinge sind noch einigermassen im Fluss, und die Ordnung des Tempelcultus durch David setzt die Gründung des Gottesdienstes der Stiftshütte durch Mose fort. Sofern nun die Statistik des Klerus auf Wirklichkeit zurückgeht, ist diese Wirklichkeit nachexilisch. Es ist längst aufgefallen, wie viele der unter David und seinen Nachfolgern agirenden Individuen (z. B. Asaph Heman Jeduthun) mit Familien oder Innungen der späteren Zeit gleichnamig sind, wie sogar beides beständig ineinander fliesst und man häufig schwankt, ob mit dem Ausdruck Haupt eine einzelne Person oder ein Geschlecht gemeint ist.[1]) Aber da der Chronist doch nicht seine eigene, sondern die alte Zeit schildern will, so hält er sich keineswegs streng an die Statistik der Gegenwart, sondern lässt zugleich seiner idealisirenden Phantasie freien Raum: daher kommt es, dass man trotz der zahlreichen und scheinbar genauen Angaben sich dennoch von der Organisation des Klerus, der Ordnung der Familien und Geschlechter, der Verteilung der Ämter durchaus kein Bild machen kann, vielmehr sich in einen Wirrwarr von Widersprüchen verwickelt findet. Obed-edom Jeduthun Salomith Korah stehen in den verschiedensten Verbin-

Stelle erscheint; denn diese, von unten aufsteigend, handelt zunächst von Schobal v. 2, sodann v. 3—10 von Hur, der zu As-hur in demselben Verhältnis steht wie Tob zu Is-tob, zu dritt v. 11—15 von Kelub oder Kaleb.

[1]) Vgl. Herzfeld, Gesch. des V. Israel (Braunschw. 1847) S. 387 ff. Graf, Gesch. Bb. S. 143. 171 f. 180. 202. 238 f. Merx Archiv I. 230 ff.

dungen, gehören bald zu dieser bald zu jener levitischen Abteilung und bekleiden bald das bald jenes Amt. Natürlich sind die Ausleger schnell bei der Hand, durch Differenzirung gleicher und Identificirung ungleicher Namen auszuhelfen.

Einige charakteristische Einzelheiten mögen hier noch eine Stelle finden. Die Namen der sechs Levitenklassen Giddalthi V'romamthi-Ezer Joschebkascha Mallothi Hothir Mahazioth sind nach 25, 4 die zerstückten Glieder eines zusammenhängenden Satzes: ich habe gross | und herrlich gemacht | die Hülfe dessen |, der in Not sass, | habe Weissagungen | geredet in Fülle. Der Wächter oder Sänger Obed-edom, der zur Zeit Davids und Amasia's fungirt haben soll, ist kein anderer als der Hauptmann, dem David drei Monate lang die Obhut der Lade anvertraute, ein Philister von Gath. In höchst durchsichtiger Weise sind die Stammbäume der Sänger componirt, namentlich der des Heman 1 Chron. 6, 7—12=v. 18—23. Ausser Exod. 6, 16—19 sind vorzugsweise dabei die Angaben über Samuels Familie (1 Sam. 1, 1. 8, 2) benutzt, der weil ihn seine Mutter zum Dienste am Heiligtum weihte, natürlich levitischer Abstammung gewesen sein muss. Heman ist der Sohn Joels ben Samuel b. Elkana b. Jeroham b. Eliab b. Thahath b. Suph — nur wird nicht wie 1. Sam. 1,1 (LXX) mit Ephraim geschlossen, weil ja auf Levi gekommen werden soll; aber Suph ist eine ephraimitische Landschaft und Thahath (Thohu Thoah Thahan Nahath) ein ephraimitisches Geschlecht 7, 20. Weiter hinauf wiederholen sich die gleichen Elemente vereinzelt noch öfters, Elkana im Ganzen viermal: einmal kommt er schon Exod. 6, 24 vor, ohne Zweifel auch hier aus 1. Sam. 1 entlehnt. Das Schönste ist, dass, entgegen der Absicht der 1 Chron. 6 mitgeteilten Genealogien, wodurch die Sängerinnungen als Leviten erwiesen werden, sich daneben 2, 6 die Notiz findet, Heman und Ethan stammen von Zerah b. Peres b. Juda ab. Die Ausleger in ihrem Bemühen, die Homonyme zu differenziren, werden zwar begünstigt durch ihre Unkenntnis des Umstandes, dass noch z. Z. Nehemia's die Sänger nicht für Leviten gelten, scheitern aber daran, dass nicht blos die Söhne, sondern auch die Väter gleichnamig sind (Ps. 88, 1. 89, 1 Ewald III 380 f.). Historisch stammen natürlich diese Musiker des zweiten Tempels weder von Levi noch von den Söhnen Machols (1 Reg. 5, 11) ab, aber von den letzteren haben sie in der Tat

wenigstens ihre Namen hergenommen. Allenthalben finden sich solche künstliche Namen bei den Leviten. Einer heisst Issachar; man würde sich nicht wundern, einen Naphthali Sebi oder Juda ben Jakob zu begegnen. Jeduthun ist eigentlich Bezeichnung einer besonderen Singweise Ps. 39, 1. 62, 1. 77, 1, daher denn auch eines darauf eingeübten Chores. Besonders interessant sind einige heidnische Namen, z. B. Henadad, Bakbuk und mehrere andere, die ursprünglich bei den Hierodulen (Neh. 7, 46 ff.) heimisch, ohne Zweifel aber mit diesen hinterher zu den Leviten übergegangen sind.

Mit den Priestern, deren so manche aus allen Zeiten der israelitischen Geschichte namhaft gemacht werden, steht es, soweit sie nicht aus den Büchern Samuelis und der Könige entlehnt sind, nicht besser als mit den niederen Leviten. Insbesondere sind die 24 Priesterclassen keine Einrichtung des Königs David, sondern der nachexilischen Zeit.[1]) Wenn Hitzig zu Ezech. 8, 16 bemerkt, dass die 25 Männer, welche zwischen dem Tempel und dem Altar stehend ihr Gesicht gen Osten wenden und die Sonne anbeten, die Vorsteher der 24 Priesterclassen mit dem Hohenpriester an der Spitze gewesen seien (weil nemlich niemand anders das Recht gehabt zwischen Tempel und Altar im inneren Vorhof zu stehen), so ist das für ihn selber und für die ganze s. g. historische kritische Schule charakteristisch, die ihren Scharfsinn immer von Fall zu Fall anstrengt, aber sich nicht Zeit lässt über die Sachen im Zusammenhang nachzudenken, vielmehr einfach die Gesammtanschauung der Tradition beibehält und sich nur zum Vergnügen eine Menge Ketzereien erlaubt. Es ist beinah nicht möglich anzunehmen, dass Hitzig als er Ezech. 8 commentirte, die Stellen Ezech. 43, 7 f. 44, 6 ff. gelesen hatte, aus denen aufs unzweideutigste hervorgeht, dass der vorexilischen Zeit die nachmalige Absperrung des Heiligen für die Laien völlig unbekannt war. Wie viel die Chronik über die vorexilische Priesterschaft wusste, verrät am deutlichsten das Verzeichnis der 22 Hohenpriester I 5, 29—41. Vom 9. bis 18. Gliede lautet die Reihe: Amaria Ahitub Sadok Ahimaas Asaria Johanan Asaria Amaria Ahitub Sadok. Was die ersten fünf angeht, so war Asaria nicht der Sohn, sondern der Bruder

[1]) Herzfeld a. O. S. 392 ff. Graf in Merx Archiv I. S. 225 f.

des Ahimaas und letzterer dem Anschein nach nicht Priester 1 Reg. 4, 2; Ahitub aber der angebliche Vater Sadoks war vielmehr der Grossvater von dessen Rivalen Abiathar aus der Familie Eli 1. Sam. 14, 3. 22, 19: die ganze altberühmte Linie Eli Pinehas Ahitub Ahimelech Abiathar, welche seit den Tagen der Richter und noch unter David das Priestertum der Lade inne hatte, wird totgeschwiegen, und die erst unter Salomo (1. Reg. 2, 35) an Stelle jener getretene Linie Sadok als die seit Mose im Besitz des vornehmsten Priestertums befindliche dargestellt. Was ferner die vier letzten Namen der oben aufgezählten Liste betrifft, so wiederholen sie einfach die früheren. Im Buch der Könige kommen Asaria II Amaria Ahitub Sadok nicht vor, dagegen aber gleichzeitige andere Hohepriester, Jojada und Uria, die im Verzeichnis der Chronik fehlen. Gleichwol kann das letztere nicht für lückenhaft erklärt werden. Denn in der jüdischen Chronologie wird die alte Geschichte in zwei 480jährige Perioden eingeteilt, deren eine vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau und die andere von da bis zur Gründung der zweiten Theokratie läuft. Nun sind 480 Jahre 12 vierzigjährige Generationen; und 1 Chron. 5 werden 12 Hohepriester auf die tempellose Zeit gerechnet (v. 36 b hinter v. 35 a), von da aber noch 11 bis aufs Exil, d. h. inclusive des Exils 12 Generationen. Man kann also nicht umhin über den historischen Wert der Genealogie 5, 29—41 den Stab zu brechen. Wusste aber die Chronik von den Priesterfürsten der älteren Zeit nichts, so ist ihren Angaben über die gewöhnlichen Priester erst recht nicht zu trauen.

3. Von einer Tradition aus vorexilischer Zeit kann also in der Chronik nicht die Rede sein, weder in I. 1—9 noch in I. 10—II. 36. Schon im Jahre 1806 hatte dies der damals 26jährige de Wette bündig dargetan. Aber seitdem hat sich mancher theologische Sisyphus bemüht, den Stein auf halbe oder ganze Höhe wieder bergauf zu wälzen, mit besonderem Erfolge namentlich der dem evangelischen Kritiker, dem er nicht das Wasser reichte, im Geist so sehr überlegenen Movers. Dieser Gelehrte verwirrte die Frage nach dem historischen Wert der für uns controlirbaren Nachrichten der Chronik mit der nach den mutmasslichen Quellen ihrer Abweichungen von den älteren kanonischen Geschichtsbücher. Vergebens hatte de Wette im

voraus gegen ein solches Verfahren protestirt: es sei möglich und zuzugeben, dass die Chronik, wo sie variire oder widerspreche, älteren Vorgängern folge, aber die Frage bleibe nach wie vor die gleiche, auf welche Weise sich die totale Verschiedenheit der Gesammtanschauung und die Menge der partiellen Differenzen erkläre; die Quellenhypothese, wie sie vor Movers von Eichhorn vertreten war, helfe zur Entscheidung dieser Frage nichts, man müsse eben doch bei der kritischen Vergleichung der beiden Relationen und der Prüfung ihres geschichtlichen Charakters sich halten an das was vorliege (Beiträge I. S. 24. 29. 38). Solche Grundsätze waren einer geistreichen Zeit zu simpel; Movers imponirte, zumal da er nicht so naiv war, sich auf authentische Urkunden wie den Brief Hirams und Elia's zu berufen, sondern sehr kritisch verfuhr. Gegenwärtig erkennt leider auch Dillmann (Herzogs RE. II[1] S. 693. III[2] S. 223) an, „dass der Chronist überall nach Quellen gearbeitet hat und von absichtlicher Erdichtung oder Entstellung der Geschichte bei ihm keine Rede sein kann". Und von der Höhe der Wissenschaft herab sieht der Verfasser des 5. Teiles des biblischen Commentars über das A. T. mitleidig auf K. H. Graf nieder, „der so weit hinter dem gegenwärtigen Standpunkt der ATlichen Forschung zurückgeblieben ist, dass er die de Wette'schen Ansichten zu repristiniren versucht hat"; ja um die Chronik völlig auf eigene Füsse und den Büchern Samuelis und der Könige gleich zu stellen, leugnet er überhaupt ihre Abhängigkeit von denselben und lässt sie auch da, wo sie wörtlich daraus abschreibt, anderweitige selbständige Quellen benutzen: eine unnötige Übertreibung der Wissenschaftlichkeit, denn z. B. das Gebet Salomo's und die Epitome hat doch der Vf. des Buchs der Könige selber geschrieben und nicht anderswoher entlehnt, der Chronist kann sie also, direckt oder indirekt, nur aus seinem Werke haben.

Hiegegen kann man nur wiederholen was de Wette gesagt hat. Es kann sein, dass die Chronik nicht lediglich auf eigene Rechnung und Gefahr, sondern auf Grund schriftlicher Vorlagen ein von der echten Tradition in Farbe und Zeichnung so ganz abweichendes Bild des alten Israel entwirft. Dadurch verändert sich aber ihr geschichtlicher Charakter nicht um ein Haar, sie teilt ihn nun bloss mit ihren s. g. Quellen. Das 2. Makkabäer-

buch und eine Menge ähnlicher Schriften haben auch Quellen benutzt, was hilft das zur Verbesserung des Wertes ihrer Mitteilungen? Der muss doch aus dem Inhalt derselben erkannt werden, welcher nicht nach den verloren gegangenen primären, sondern nur nach den erhaltenen sekundären literarischen Produkten beurteilt werden kann. Auf die Prüfung des historischen Gehaltes läuft mithin Alles hinaus — wir haben schon gesehen, zu welchen Ergebnissen diese führt. Die Änderungen und Supplemente der Chronik fliessen schliesslich alle aus demselben Brunnen: es ist die Judaisirung der Vergangenheit, in welchen sonst die Epigonen ihr Ideal nicht wieder erkennen konnten. Nicht weil das Gesetz und die Hierokratie, und der deus ex machina als einzig wirksamer Faktor der heiligen Geschichte, in der Überlieferung vorgefunden, sondern weil sie darin vermisst wurden, setzte man sie zu. Wenn die Auslassungen aus „dem Plane" erklärt werden, warum nicht aus der gleichen Rücksicht die Zutaten? Die Entrüstung, mit der sich Ewald (Jahrbb. X 261) über die Ansicht äussert, dass die Gefangenschaft Manasse's auf jüdischer Dogmatik beruhe, „sie sei ein verzweifelt schlechter Gedanke und zugleich ein grosses Unrecht gegen die biblische Chronik", erinnert an Bernhard Schäfers denkwürdiges Wort über den Prediger Salomo, dass Gott der Herr keinen Lügner brauche, um ein kanonisches Buch zu schreiben. Was sagt denn Ewald zu den Erzählungen im Daniel oder im Jona? Warum muss die Umdichtung der Geschichte Manasse's anders beurteilt werden, als die der Geschichte des Ahaz, die ebenso dreist ist, und als die übrigen S. 211 ff. aufgeführten analogen Beispiele? Mit welchem Rechte gilt überhaupt der Chronist, nachdem ihm so und so oft die Unglaubwürdigkeit nachgewiesen ist, in einem beliebigen Einzelfalle immer wieder für einen unverdächtigen Erzähler? Mindestens da, wo die Beziehung zum „Plane" deutlich ist, sollte man doch seinem Zeugnisse gegenüber mistrauisch sein; man sollte aber zugleich bedenken, dass solche Beziehungen viel häufiger vorkommen werden als sie für uns, namentlich für die Blinden unter uns, erkennbar sind. Es ist ja möglich, dass sich irgend ein gutes Korn unter der Spreu befände, aber gewissenhafter Weise muss man von der Möglichkeit der Ausnahme abstrahiren und der Wahrscheinlichkeit der Regel die Ehre geben. Denn

in dem Ausheben einer gesunden Einzelheit aus einem inficirten Ganzen täuscht man sich gar zu leicht. Zu 2. Sam. 5, 9: und David wohnte in der Burg (Jebus) und nannte sie die Stadt Davids und baute sie rings von der Mauerböschung nach innen zu — findet sich 1. Chr. 11, 8 der Zusatz: Joab aber stellte den Rest der Stadt (Jerusalem) wieder her. Die Notiz sieht unverdächtig aus und findet allgemeinen Glauben. Aber das Wort חיה statt בנה beweist ihre Jugend, und bei näherer Überlegung findet man auch, dass die Stadt Jebus z. Z. ihrer Eroberung durch David sich lediglich auf die Burg beschränkte und die Neustadt erst später hinzukam, mithin nicht von Joab wieder aufgebaut werden konnte; das Interesse für den letzteren erklärt sich aus Neh. 7, 11. Vielfach pflegt man solche Angaben anzusehen, als aus einem noch besseren Texte der Bücher Samuelis und der Könige geflossen, welcher der Chronik vorgelegen habe; und das ist jedenfalls die zulässigste Form ihrer Introducirung. Aber die Textkritiker des exegetischen Handbuches sind dem Chronisten nur allzu congenial und greifen immer mit beiden Händen nach seinen Glasperlen und nach den verwandten Erscheinungen in der Septuaginta[1]).

Zuzugestehen ist, dass die Chronik nicht der Willkür eines Einzelnen, sondern einer allgemeinen Zeitrichtung ihre Entstehung verdankt. Sie ist das notwendige Produkt der Überzeugung, dass das mosaische Gesetz der Ausgangspunkt der israelitischen Geschichte sei und dass in ihr ein aller Analogie entnommenes heiliges Kräftespiel wirke; diese Ueberzeugung musste zu einer völligen Umgestaltung der alten Tradition führen. Von gleicher Voraussetzung ausgehend könnte Carl Friedrich Keil noch heute die Chronik schreiben wenn sie nicht schon vorhanden wäre, und man würde es ihm gönnen ihr Verfasser zu sein. In dieser Hinsicht nun, um die Chronik als den Typus der Geschichtsauffassung der Schriftgelehrten zu würdigen, ist die Frage nach ihren „Quellen" in der Tat wichtig und interessant. Verweisungen auf anderweitige Schriften, aus denen man sich des näheren unterrichten könne, folgen in der Regel am Schlusse der Regierung jedes Königs, ausgenommen Joram Ahazia Athalia Amon Joahaz Jojachin Sedekia. Die dabei angegebenen Titel

[1]) Eins der vielen merkwürdigen Missverständnisse des Chronisten ist II. 16, 5 וישבת את־מלאכתו für וישב בת רצה 1. Reg. 15, 21.

lassen sich in zwei Gruppen bringen: a) das Buch der Könige von Israel und Juda oder von Juda und Israel (bei Asa Amasia Jotham Ahaz Josia und Jojakim), womit das Buch der Könige von Israel (Josaphat Manasse vgl. I 9, 1) identisch ist, da es sich ja nur um Juda handelt; b) die Worte Samuels des Sehers, Nathans des Propheten und Gads des Spähers (David I 29, 29 vgl. 27, 24. Sir. 46, 13. 47, 1), die Worte Nathans des Propheten, die Prophetie Ahia's von Silo und das Gesicht Iddo's des Spähers über Jerobeam ben Nebat (Salomo II, 9, 29), die Worte Semaia's des Propheten und Iddo's des Spähers (Rehabeam 12, 15), die Worte Jehu's ben Hanani, welche in's Buch der Könige von Israel übertragen sind (Josaphat 20, 34), eine Schrift Jesaia's des Propheten (Uzzia 26, 22), näher bezeichnet als das Gesicht des Propheten Jesaia ben Amos in dem Buche der Könige von Juda und Israel (Hiskia 32, 32), die Worte der Seher in den Geschichten der Könige Israel's (Manasse 33, 18 vgl. auch v. 19). Nach Ewalds Vorgange hat Bertheau nachgewiesen, dass mit diesen verschiedenartigen Citaten immer nur ein und dasselbe Buch bezeichnet ist, entweder nach seinem Gesammttitel oder nach den conventionellen Einzeltiteln seiner Abschnitte [1]). Bertheau macht darauf aufmerksam, dass für gewöhnlich entweder die eine oder die andere Verweisung vorkomme, und, wenn ausnahmsweise zwei zugleich, dann regelmässig die prophetische Schrift als ein Stück aus dem Geschichtsbuche der Könige bezeichnet werde (20, 34. 32, 32 und ganz allgemein 33, 18). Die eigentümliche Benennung der einzelnen Abschnitte [2]) — in einer Zeit welche keine Kapitel und Verse kennt, — geht davon aus, dass jede Periode der heiligen Geschichte ihren leitenden Propheten hat (ἀκριβὴς τῶν προφητῶν διαδοχή contra Apion. 1, 8), sie involvirt aber wol auch (nach 26, 22 trotz 9, 29. 12, 15. 13, 22 I 29, 29) die Meinung, dass jeder Prophet seine Periode selbst beschrieben habe. Offenbar ist dies der Grund des Namens prophetae priores, den die Bücher Josua Richter Samuelis und Könige im jüdischen Kanon tragen, und auch der Gesichtspunkt, aus dem die Ueber-

[1]) Auch in den Bb. Ezra und Nehemia hat der Chronist nicht so viel Quellen benutzt als man annimmt. S. Bleek S. 268 Anm. Die Klagelieder 2. Chron. 35, 25 nicht für unsere Klagelieder Jeremiae zu halten hat man keinen Grund; wenigstens ist die falsche Beziehung derselben auf den Tod Josia's (Joseph. Ant. 10. 5, 1) ehrlicher Weise nicht als ein solcher anzusehen.

[2]) Rom. 11, 2: ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή;

tragung von 2. Reg. 18 ff. in das Buch Jesaia's zu beurteilen ist. Bei geringen historischen Ansprüchen ward es leicht, für jeden Abschnitt den nötigen propheta eponymus zu finden. Jehu ben Hanani, ein Nordisraelit aus der Zeit Baesa's, muss wie für Asa so noch für Josaphat herhalten. Iddo der Späher, der gegen Jerobeam ben Nebat geweissagt hat, ist der anonyme Prophet von 1. Reg. 13 (Jos. Ant. 8 8, 5. Hieron. zu Zachar. 1, 1); in der damaligen Zeit wusste man auch die Namen der Weiber Kains und der Urväter anzugeben.

Anlangend die nähere Bestimmung des der Chronik zu Grunde liegenden Buches der Könige, so kann eine Zusammenarbeitung der Königsreihen von Israel und Juda erst nach dem Abschluss beider erfolgt sein, also erst im babylonischen Exil. Im babylonischen Exil ist nun das kanonische Buch der Könige wirklich entstanden, und dessen Verfasser hat zum ersten mal die Jahrbücher von Israel und die Jahrbücher von Juda zusammengearbeitet; wenigstens beruft er sich nur auf die getrennten Werke und kennt noch keine ältere Verschmelzung derselben. Es läge also am nächsten, die von der Chronik gemeinte Schrift für unser im Titel gleichlautendes und im Inhalt entsprechendes kanonisches Buch zu halten. Aber das geht nicht an, weil in jenem Dinge gestanden haben, von denen hier nichts zu finden ist, z. B. nach 1. Chron. 9, 1 eine Familien- und Zahlenstatistik des gesammten Israels in der Weise von 1. Chr. 1—9 — welche Kapitel zumeist daraus entnommen sein werden — und nach 2. Chron. 33, 19 das Gebet Manasse's. Aus diesen beiden Angaben sowie auch aus der Art der übrigen mutmasslich grossenteils aus dieser Quelle geflossenen Nachrichten muss man schliessen, dass das von der Chronik citirte Buch der Könige ein der wirklichen Tradition fern stehendes und spätes Machwerk ist, und sein Verhältnis zum kanonischen Buch der Könige so erklären, dass es eine apokryphe Aufputzung und Erweiterung desselben ist, nach der Weise der Behandlung der heiligen Geschichte durch die Schriftgelehrten. Diesem Schlusse aus dem Inhalt kommt nun ein wichtiges positives Datum zu Hülfe, nemlich die Anführung II. 24, 27: der Midrasch des Buchs der Könige und 13, 22: der Midrasch des Propheten Iddo. Ohne Zweifel hat Ewald Recht, hierin den wahren Titel der sonst einfach das Buch der Könige genannten Schrift zu erkennen. Nun versteht

es sich zwar von selbst, dass die Ausleger behaupten, das Wort Midrasch, das nur an diesen beiden Stellen in die Bibel hineinragt, heisse hier etwas ganz anders als was es sonst immer heisst — aber die wirkliche Bedeutung passt ausgezeichnet und wir stehen mit der Chronik mitten im Zeitalter der Schriftgelehrten inne 1. Chron. 2, 55. Der Midrasch ist die Folge der Heilighaltung der Reliquien der Vergangenheit, eine ganz eigene Wiedererweckung der toten Gebeine, auf ganz künstlichem und zunächst auf schriftlichem Wege, wie die Vorliebe für Listen von Namen und Zahlen zeigt. Wie der Efeu umgrünt derselbe den abgestorbenen Stamm mit fremdartigem Leben, Altes und Neues in sonderbarer Vereinigung mischend. Es ist Hochschätzung der Überlieferung, welche sich in ihrer Modernisirung äussert; aber dabei wird sie auf's willkürlichste umgedeutet, verrenkt und mit fremdartigen Zutaten versetzt. Im Zusammenhange mit dieser Widerspiegelung der Gegenwart im Altertum stehen sowol Jona wie Daniel und eine Menge von Apokryphen (2. Macc. 2, 13); das Gebet des Manasse, das jetzt nur griechisch erhalten ist, scheint in der Tat, wie Ewald vermutet, direct aus dem Buche entlehnt zu sein, welches 2. Chron. 33, 19 angeführt wird. In dieser Sphäre, in der das ganze Judentum sich bewegt, ist auch die Chronik entstanden. Ob man Chronik sagt oder Midrasch des Buchs der Könige, ist dabei ziemlich gleichgiltig, sie sind Kinder desselben Schosses und nach Geist und Sprache auf keine Weise zu unterscheiden, während dagegen die wörtlich aus dem kanonischen Buche der Könige beibehaltenen Stücke in beider Hinsicht sofort auffallen.

Siebtes Kapitel.

Richter Samuelis und Könige.

In der an Unglücksfällen reichen Geschichte der hebräischen Literatur ist auch ein glückliches Ereignis zu verzeichnen. Die Chronik hat die ihr zu Grunde liegenden Geschichtsbücher nicht

verdrängt, sondern neben der jüngeren ist uns die ältere Darstellung erhalten. Jedoch auch in den Büchern der Richter Samuelis und der Könige liegt die Überlieferung nicht rein in ihrer ursprünglichen Fassung vor, sondern schon hier überwuchert von späteren Trieben. Neben einer älteren Relation hat sich eine neue gebildet, formell unabhängig und für sich verständlich, manchmal freilich dennoch sich vorhandenem Zusammenhange anschmiegend. Häufiger haben die neuen Säfte nicht einen ganzen Stamm aus der alten Wurzel noch auch einen ganzen Ast am alten Stamme hervorgetrieben, sondern nur parasitische Bildungen angesetzt; kleinere unselbständige Stücke sind einer älteren Erzählung angewachsen. Über das ganze Geschiebe der Tradition ist endlich gleichförmig ein letztes Sediment gelagert, welches die Gestalt der Oberfläche bedingt. Um dies letztere handelt es sich uns zuvörderst; seine Art festzustellen, die zeugenden Kräfte zu erkennen, die darin wirken. Darnach erst können wir versuchen, auch in der dahinter liegenden älteren Schichtung den Stimmungswechsel der Zeiten zu verfolgen.

I.

1. Zur Beurteilung der Richterperiode wird man durch folgendes Prooemium auf den richtigen Standpunkt gesetzt. „Nach dem Tode Josua's taten die Kinder Israel was böse ist vor Jahve und verliessen den Gott ihrer Väter, der sie aus Ägyptenland geführt hatte, und dienten den Göttern der Völker ringsum, den Baalen und Astarten. Und Jahve's Zorn entbrannte über sie und er übergab sie in die Hand von Räubern, die sie ausraubten, und verkaufte sie in die Hand ihrer Feinde ringsum; bei all ihrem Unternehmen war Jahve's Hand gegen sie zum Bösen, wie er geredet und wie er ihnen geschworen hatte; und sie kamen sehr in die Enge. Dann erweckte ihnen Jahve Richter und war mit dem Richter und rettete sie aus der Hand ihrer Feinde alle Tage des Richters, weil er sich erweichen liess durch ihr Geschrei vor ihren Drängern und Peinigern. Wenn aber der Richter starb, trieben sie es wieder schlimmer als ihre Väter, fremden Göttern nachzuwandeln; sie blieben nicht zurück hinter deren Taten und ihrem verstockten Wandel, so dass Jahve über Israel ergrimmte“ u. s. w. Jud. 2

Das ist der Text, es folgen die Exempel. „Und die Kinder Israel taten was böse ist vor Jahve und vergassen Jahve ihren Gott und dienten den Baalen und Astarten, und Jahve's Zorn entbrannte über Israel und er verkaufte sie in die Hand des Königs Kusan Risathaims von Aram und sie dienten ihm acht Jahre. Und die Kinder Israel schrien zu Jahve und Jahve erweckte ihnen einen Helfer, Othniel ben Kenaz, und gab den König von Aram in seine Hand und das Land hatte vierzig Jahre Ruhe, da starb Othniel ben Kenaz." Die gleichen Gesichtspunkte und auch ziemlich wörtlich die Ausdrücke, die bei Othniel das ganze Cadre ausfüllen, kehren bei Ehud Debora Gideon Jephtha und Simson wieder, bilden hier aber nur am Anfange und am Ende der Erzählungen einen Rahmen, um anderweitigen und reicheren Inhalt einzufassen; selten schwillen sie zu ausführlicheren Betrachtungen an 6, 7. 10, 6. Auf diese Weise entsteht das regelmässige Fachwerk von Jud. 2—16. Es sind jedoch bloss die sechs grossen Richter die darin untergebracht sind; die sechs kleinen stehen ausserhalb und haben ein besonderes Schema für sich, sie werden erst nachträglich hinzugefügt sein, um die Zwölfzahl voll zu machen.

Es sind wenige und markante Züge, welche diese historische Methodik charakterisiren. Eine fortlaufende Chronologie reiht die Ruhezeiten und die Unterbrechungen an einander und sorgt für die Continuität der Periode. Um dieselbe richtig zu würdigen, muss man etwas über die Grenzen des Richterbuches hinausgehen. Der Schlüssel zu ihrem Verständnis liegt in 1. Reg. 6, 1: „im 480 Jahre des Auszugs der Kinder Israel aus Ägyptenland, im 4. Jahre der Regierung Salomo's baute er das Haus Jahve's". Wie Bertheau erkannt und Nöldeke weiter verfolgt hat, entsprechen diese 480 Jahre 12 Generationen zu je 40 Jahren. Analog werden 1. Chron. 5, 29—34 in diesem Zeitraum von Aharon bis Ahimaas 12 Hohepriester angenommen, nach deren Successionen man in der späteren Zeit die Geschlechterfolge auszumessen suchte Num. 35, 28. Es ist nun allerdings nicht sofort klar, wie diese Gesammtsumme mit den Einzelposten in Harmonie zu bringen ist. Jedoch dass die Vierzig die Grundzahl der Rechnung sei, lassen auch die Einzelposten zur Genüge erkennen. Vierzig Jahre lang dauert der Wüstenzug, während des die ägyptische Generation ausstirbt; je 40 Jahre hat das

Land Ruhe unter Othniel Debora und Gideon, 80 unter Ehud; 40 Jahre währt die Herrschaft der Philister, ebensolange die Herrschaft Davids. Nach der notwendigen Annahme, dass die Periode der Philister Jud. 13, 1, die das gewöhnliche Mass der Fremdherrschaften weit überschreitet, sich mit der Eli's 1. Sam. 4, 18 deckt und gleichermassen die sich ergänzenden 20 Jahre Simsons Jud. 16, 31 und 20 des Interregnums vor Samuel 1. Sam. 7, 2 umfasst, sind hiemit 8×40 Jahre untergebracht, und es bleiben noch 4×40. Davon müssen einmal die beiden Generationen bedacht werden, für die keine Zahlen angegeben sind, nemlich die Josua's und der ihn überlebenden Zeitgenossen Jud. 2, 7, und die Samuel-Sauls, vermutlich jede mit den normalen 40, beide zusammen sicher mit 80 Jahren. Von den übrigen 80 wären hauptsächlich zu bestreiten die 71 Jahre der Interregna oder Fremdherrschaften und die 70 der kleinen Richter. Man sieht, diese beiden Abschnitte haben neben einander nicht Platz — es sind Äquivalente, die sich gegenseitig ausschliessen. Ich ziehe vor, die Interregna festzuhalten, weil gegenwärtig nur sie dem eigentlichen Schema des Richterbuches eingeordnet sind. Der noch verfügbare Rest von 9 oder 10 Jahren verteilt sich auf Jephtha mit 6 und auf Salomo (bis zum Tempelbau) mit 3 oder 4 Jahren, resp. wenn man die letzteren nicht mitrechnet, auf Abimelech mit 3 Jahren.

Aber die Hauptsache ist nicht die Chronologie, sondern die religiöse Verknüpfung der Begebenheiten. Beides hängt eng zusammen, formell, wie aus dem Schema zu ersehen, und auch durch eine innerliche Beziehung. Denn es handelt sich hier wie dort um Zusammenfassung grosser Zeiträume, um einen fortgesetzten Überblick über die Folge und die Verkettung der Geschlechter, wobei von dem näheren Inhalt der Ereignisse abgesehen wird; die geschichtlichen Faktoren, mit denen der religiöse Pragmatismus rechnet, sind so gleichartig, dass die einzelnen Perioden in der Tat bloss mit Jahreszahlen ausgefüllt zu werden brauchen. Man wird an Satz Gegensatz und Vermittlung erinnert, wenn man sich den einförmigen Takt in's Ohr klingen lässt, nach dem hier die Geschichte fortschreitet oder sich im Kreise dreht. Abfall Drangsal Bekehrung Ruhe, Abfall Drangsal Bekehrung Ruhe, Abfall Drangsal Bekehrung Ruhe. Die einzigen Subjecte aller Aussagen sind Jahve und

Israel, ihr Verhältnis allein ist es was den Weltlauf in Bewegung setzt; je nachdem in entgegengesetzter Richtung, so dass er schliesslich immer auf dem selben Flecke bleibt.

„Sie taten was böse ist vor Jahve, sie hurten den Götzen nach" — das ist der durchklingende Grundton. Trotzdem die Monolatrie Jahve's auch äusserlich so wirksam sich empfiehlt, schlägt sie doch keine festen Wurzeln, verwächst nicht mit dem Volke, sondern bleibt ihm eine transcendente Forderung. Jahrzehende hindurch lassen sie sich dabei festhalten, dann aber macht sich ihr götzendienerischer Hang Luft, der nur durch die Scheu vor dem Richter bei dessen Lebzeiten zurückgehalten ist; sie müssen Veränderung haben. Nun ist der Abfall zwar für die Pragmatik ganz notwendig, weil sonst überhaupt nichts geschieht; er ist die Unruhe in der Uhr, wovon Leben und Bewegung abhängt. Indessen das ist natürlich kein Milderungsgrund, das Betragen des Volkes erscheint vielmehr überaus unentschuldbar. Die Hauptaktionen, die Taten der Richter, sind für diese geschichtliche Betrachtungsweise immer nur Beweise von Israels Sünde und von Jahve's beschämender Gnade.

Dass dies alles nicht zum eigentlichen Inhalte der Tradition gehört, sondern eine darüber gezogene Uniformirung ist, wird anerkannt. Numero deus impare gaudet. Man pflegt diese nachträgliche Bearbeitung deuteronomistisch zu nennen. Das Gesetz, das Jahve den Vätern befohlen und dessen Bruch er schwer zu ahnden gedroht hat 2, 15. 21, wird zwar seiner Art nach nicht näher bestimmt, man kann jedoch nicht daran zweifeln, dass die Quintessenz davon ist, Jahve allein und keinen anderen Gott zu verehren. Somit kann wenigstens an den Priestercodex dabei nicht gedacht werden, denn hier wird jene Forderung gar nicht ausdrücklich geltend gemacht, sondern als selbstverständlich angesehen. Dagegen das Deuteronomium spricht in der Tat keinen Satz mit grösserem Nachdruck aus als das Höre Israel, dass Jahve der einzige sei und fremder Dienst die Sünde aller Sünde. Diesen Satz haben vor allem die Zeitgenossen weit lauter daraus vernommen, als die moralischen Gebote der Menschlichkeit und Milde, die auch darin eingeschärft werden, aber nicht neu, sondern älteren Spruchsammlungen entnommen sind; nur nach dieser Seite, sofern es den prophetischen Monotheismus auf dem Gebiete der Volksreligion in

seine praktischen Consequenzen verfolgt, hat das Gesetzbuch Josia's seine geschichtliche Bedeutung gehabt, nach dieser Seite in Ezechiel und den Epigonen fortzeugend gewirkt. Wenn demnach überhaupt die Norm des theokratischen Verhältnisses, die in der Bearbeitung des Richterbuches vorausgesetzt wird, in einer schriftlichen Thora zu suchen ist, so kann diese allerdings nur die deuteronomische sein. Die endgültige Entscheidung der Frage hängt von der Vergleichung des Buches der Könige ab und muss bis dahin verschoben werden.

2. Was das Verhältnis dieses Daches zum Unterbau betrifft, so ist es in erheblich verschiedenem Stile aufgeführt. Die Bearbeitung, worin das Richterbuch Aufnahme in den Kanon gefunden hat, ist ohne Frage judäischen Ursprungs; aber die Geschichten selber sind nicht judäisch, ja im Liede der Debora wird Juda gar nicht mit zu Israel gerechnet. Der einzige judäische Richter ist Othniel; er ist aber keine Person, sondern ein Geschlecht. Was von ihm berichtet wird, ist vollkommen inhaltsleer und besteht lediglich aus den schematischen Wendungen des Bearbeiters, der also hier selbst an's Schaffen gegangen ist, damit die Reihe durch einen Judäer eröffnet werde; die Wahl Othniels ward durch Jud. 1, 12—15 an die Hand gegeben. Also eine Ausnahme, welche die Regel bestätigt. Wichtiger sind innere Differenzen, die hervortreten. Um mit dem Allgemeinsten anzufangen, so ist die geschichtliche Continuität, auf welche das Schema so viel Gewicht legt, in den einzelnen Erzählungen des Richterbuchs mit nichts indicirt. Ohne Rücksicht auf Zusammenhang und Folge stehen dieselben lose und unverbunden neben einander, wie einzelne lichte Punkte, die hie und da aus dem Nebel der Erinnerungslosigkeit auftauchen. Einen längeren Zeitraum wirklich auszufüllen machen sie keinen Anspruch, für eine Chronologie geben sie keine Anhaltspunkte. Es ist in Wahrheit kaum der blasse Schein eines fortlaufenden Zusammenhangs, der durch die leeren Zeitmasse des Schema's über den Inhalt der Tradition geworfen wird. Ferne liegt der letzteren überhaupt die Vorstellung einer zwischen Josua und Saul liegenden Periode der Richter, in der diese über Israel geherrscht und einander annähernd so regelmässig wie später die Könige succedirt haben. Man kann nicht zweifeln, dass Jud. 1 und Jud. 17. 18 das beste Recht haben zum ursprünglichen Stock

gerechnet zu werden; von der Aufnahme in's Schema sind diese Stücke nur deshalb ausgeschlossen, weil darin von Richtern nichts zu lesen steht und von den allgemeinen Verhältnissen ein Bild entworfen wird, das sehr wenig zum Plane stimmt[1]).

Der falschen Continuität liegt eine falsche Verallgemeinerung zu Grunde. Aus lokalem Nebeneinander entsteht ein zeitliches Nacheinander, indem auf's Ganze bezogen wird, was vom Teile gilt, indem immer in corpore die Kinder Israel auf den Schauplatz treten, von den Feinden bedrückt und von den Richtern gerichtet werden. In Wirklichkeit treten nur die einzelnen Stämme handelnd auf; die Richter sind Stammhelden, Ehud von Benjamin, Barak und Debora von Issachar, Gideon von Joseph, Jephthah von Gilead, Simson von Dan. Nur zum Kampfe gegen Sisera haben sich mehrere Stämme vereinigt, und empfangen darob ausserordentliches Lob im Liede der Debora. Es heisst nirgends: zur Zeit da die Richter regierten, es heisst: zur Zeit da noch kein König war über Israel und jeder tat was er wollte; die regelmässige Verfassung der Periode ist die patriarchalische Anarchie der Familien- und Geschlechterherrschaft. Und als die Ursache, warum es lange nicht glückte die Kanaaniter aus den grösseren Städten zu verdrängen, scheint in K. 1 nicht undeutlich die Zersplitterung und Vereinzelung hindurch; erst als Israel stark wurde, d. h. als seine Kraft durch das Königtum zusammengefasst wurde, da ward es anders.

Die Einheit Israels ist nun aber die Voraussetzung für das theokratische Verhältnis, für den Gegensatz von Israel und Jahve, wodurch nach dem Schema der Verlauf der Geschichte

[1]) Die Bearbeitung erstreckt sich bekanntlich nur über 2, 6—16, 31 und schliesst 1, 1—2, 5 ebenso wie 17, 1—21, 24 aus. Aber man sieht leicht, wie vorzüglich das erste Stück als allgemeine Einleitung in die Periode zwischen Mose und dem Königtum an seine Stelle passt, und wie viel gehaltvoller und lehrreicher es in dieser Beziehung ist als der folgende Leitartikel 2, 6 ff. Ausserdem existirt eine formelle Beziehung zwischen 1, 16 und 4, 11. Was ferner Kap. 17. 18 betrifft, so schliesst sich diese Geschichte über den Aufbruch Dans nach Norden sichtlich an die nächst vorhergehende an, wo sich der Stamm noch „im Lager Dans" befindet, aber arg bedrängt wird und auch durch Simson keine Hülfe findet. Bei Kap. 19—21 freilich kann es zweifelhaft sein, ob sie von der Bearbeitung ausgeschlossen oder noch gar nicht vorgefunden sind; s. darüber unten S. 246 f. Indessen ist es beachtenswert, dass auch hier Kap. 17. 18 als vorangegangen vorausgesetzt werden. Der Levit von Bethlehem Juda zeugt davon und namentlich die Reminiscenz 19, 1, die wie wir sehen werden in Kap. 19—21 gar keinen Boden hat. Vgl. noch 20, 18 mit 1, 1 f.

einzig und allein bedingt wird. In der echten Uberlieferung fällt die Voraussetzung fort, und im Zusammenhange damit bekommt der ganze geschichtliche Process ein wesentlich anderes und zwar natürlicheres Aussehen. Das Volk wird nicht immer insgesammt in den gleichen inneren und äusseren Schwingungen hin und hergezogen, und es hängt nicht alles Geschehen lediglich an der Attraction und Repulsion, die Jahve ausübt. Statt des periodischen Schaukelspiels von absoluter Ruhe und absoluter Drangsal herrscht durch die ganze Zeit relative Unruhe; hier Friede, dort Kampf und Streit. Mislingen und Gelingen wechselt ab, aber nicht als obligate Folgen von Bundestreue und Ungehorsam. Wenn der anonyme Prophet, der in dem Einsatze der letzten Bearbeitung 6, 7—10 ebenso plötzlich auftritt wie er abrupt verschwindet, die Midianiterplage zu einer Strafpredigt für Israel benutzt, so wird unmittelbar darauf die Sache mit ganz anderen Augen angesehen. Denn auf den Gruss der Gotteserscheinung: „Jahve ist mit dir, du streitbarer Held", antwortet Gideon: „und ist Jahve mit uns, warum hat uns denn alles dieses betroffen? wo sind seine Wunder, von denen unsere Väter uns berichtet haben?" — ihm ist von einer Schuld Israels nichts bewusst. Somit treten nun auch die Heldengestalten der Richter aus dem Zusammenhange der Sünde und des Abfalls heraus; sie sind der Stolz ihrer Landsleute und nicht demütigende Erinnerungen daran, dass Jahve unverdientermassen immer wieder gut gemacht, was die Menschen verdorben haben. Wie künstlich endlich die nötige Sünde erzeugt wird, erhellt gelegentlich recht deutlich. Nachdem Gideon gestorben war, heisst es 8, 33, hurten die Kinder Israel den Baalen nach und machten sich Baal Berith zum Gott. Indessen aus dem folgenden Kapitel erhellt, dass Baal Berith nur der Schutzgott Sichems und einiger anderer damals noch kanaanitischer Städte gewesen ist: der Bearbeiter verwandelt den kanaanitischen Lokalkult zum Götzendienst des ganzen Israels. In anderen Fällen verfährt er noch einfacher; z. B. 10, 6 ff., wo die Siebenzahl der Götter der Siebenzahl der hinterher aufgezählten Völkerschaften entspricht. Für gewöhnlich begnügt er sich mit Baalen und Astarten oder Ascheren, bei denen schon der Plural zeigt, wie wenig Individuelles, Positives zu Grunde liegt — davon zu geschweigen, dass Ascheren gar keine Gottheiten sind.

Kurz, was man so eigentlich für das Theokratische in der Geschichte Israels ausgiebt, das ist durch die Bearbeitung hineingebracht. Da greifen Gnade und Sünde wie die mechanischsten Kräfte in das Getriebe der Ereignisse ein, der Lauf der Welt wird methodisch der Analogie entzogen, die Wunder sind nichts ausserordentliches, sondern die regelmässige Form des Geschehens, verstehen sich von selbst und machen gar keinen Eindruck. Dieser pedantische Supranaturalismus, die heilige Geschichte nach dem Recept, findet sich in den ursprünglichen Erzählungen nicht. Israel ist da ein Volk wie andere Völker, und auch sein Verhältnis zu Jahve wird nicht anders aufgefasst als z. B. Moabs Verhältnis zu Kamos 11, 20. An Erscheinungen und Zeichen der Gottheit fehlt es nicht; aber die Wunder sind so, dass man sich wirklich darüber wundert. Sie durchbrechen hin und wieder den irdischen Nexus, bilden jedoch kein zusammenhängendes System; sie sind Poesie, nicht Prosa und Dogmatik. Im Ganzen aber wird der geschichtliche Process, obwol scheinbar krauser und verworrener, in Wirklichkeit doch viel begreiflicher, und obwol scheinbar zerrissener, schreitet er in Wirklichkeit zusammenhängender fort. Es geht bergauf auf das Königtum zu, nicht bergab von der Glanzzeit Mose's und Josua's Jud. 1, 28. 35. 13, 5. 18, 1.

Nur eine Erzählung allerdings, abgesehen von der nicht zu rechnenden über Othniel, entspricht ganz den Anforderungen an die heilige Geschichte, wie sie sein müsste, um in das Schema hineinzupassen. Es ist Jud. 19—21. Um sie recht zu würdigen, ist es angebracht, vorher einen Blick auf den vorhergehenden Bericht zu werfen, über den Wanderzug des Stammes Dan nach Norden. Die Daniten, 600 Mann stark, überfallen die kanaanitische Stadt Lais, nicht weil sie innerhalb der dem Volke Gottes zugewiesene Grenzen belegen und ihre Eroberung Pflicht ist — wenn sie auch das Orakel befragen, so liegt es ihnen doch ferne sich auf das aus dem B. Josua bekannte göttliche Recht zu berufen —, sondern weil ein friedliches und nichtsahnendes Völkchen darin wohnt, das gegenüber solch verzweifelten Gesellen wehrlos ist; gegen Israeliten, wie Micha, mit der selben Treulosigkeit zu verfahren, gilt ihnen gleich. Sie nehmen das Recht zu sein wie man ist unverkümmert in Anspruch und kennen keine Rücksicht, weshalb sie sich Zwang

antun sollten; die Natürlichkeit ihres Benehmens grenzt an's Unverschämte. Dabei sind sie fromm auf ihre Art; wie viel ihnen Jahve wert ist, beweisen sie dadurch, dass sie sein Bild aus dem Gotteshause stehlen und den Priester dazu, der es hütet. Was von gottesdienstlichen Bräuchen in den beiden Kapiteln vorkommt, lässt es kaum an einem Greuel fehlen, den das Gesetz verbietet: das Privatheiligtum im Besitze des Ephraimiten Micha, der Enkel Mose's als Priester in dessen Dienst und Sold, Ephod und Theraphim als notwendige Requisiten des Jahvecultus; und doch wird dies Alles auch von dem Erzähler so vorgetragen, als ob es ganz in der Ordnung und unanstössig sei, wie er denn damit nicht zeitweilige Regelwidrigkeiten, sondern die Entstehung bleibender Einrichtungen an einem Hauptheiligtum des alten Israel zu berichten beabsichtigt. Man wird in eine andere Welt versetzt, wenn man von hieraus zu der folgenden Erzählung kommt, über die Schandtat der Benjaminiten und deren exemplarische Bestrafung; es gibt kaum einen grösseren und lehrreicheren religionsgeschichtlichen Gegensatz im Alten Testamente. In Jud. 19—21 sind es nicht, wie sonst überall, die einzelnen Stämme, welche agiren, nicht einmal das Volk Israel, sondern die Gemeinde des Bundes, die auf der Einheit des Cultus basirt. Was sie zum Handeln veranlasst, ist eine in ihrer Mitte begangene Sünde, die fortgeschafft werden muss; die Heiligkeit der Theokratie bringt diese 400000 Mann in Harnisch und erfüllt sie zugleich mit Salbung und mit blutiger Energie. Dieser uniformen Masse sind die geistlichen Instincte ganz in Fleisch und Blut übergegangen und machen sie zu einem einheitlichen Automaten, so dass Alles was geschieht immer von Allen zugleich getan wird. Individuen treten nicht hervor, nicht mit Namen, geschweige mit Heldentaten; die Moral ist nichts weniger als heroisch. Da die gottlosen Buben von Gibea dem dort übernachtenden Leviten an den Leib wollen, liefert er ihnen sein Weib aus, um sich zu retten — und ganz Israel findet an dieser empörenden Feigheit nichts auszusetzen; vermutlich ist die Meinung, der heilige Mann habe durch sein Verhalten die Frevler vor noch schlimmerer Schuld bewahrt. „Vom mosaischen Gesetze kommt in diesen Kapiteln nichts vor, aber wer könnte es verkennen, dass der Geist, welcher seinen Ausdruck im Gesetz gefunden hat, die so handelnde Gemeinde erfüllte! Hätten wir

mehrere Erzählungen ähnlichen Inhalts, manches Rätsel des Pentateuchs würden wir lösen. Wo fänden wir unter den Königen ein so einiges kräftiges ernstes, für die höchsten Güter den schwersten Kampf so willig übernehmendes Israel!" So urteilt Bertheau, richtig empfindend, dass diese Erzählung eine völlige Ausnahmestellung einnimmt und Allem widerspricht, was wir sonst über die Richter- und sogar noch über die Königszeit hören. Nur kann es nicht für einen Beweis ihres historischen Wertes gelten, wenn sie der anderweitigen Überlieferung in den Büchern der Richter Samuelis und der Könige in's Gesicht schlägt und dafür dem Gesetze homogen ist. Dagegen ist es ein verräterischer Selbstwiderspruch, wenn der Verfasser, in Reminiscenz an die vorangehenden Kapitel, über die Zerfahrenheit der damaligen Zeit klagt 19, 1. 21, 25, und uns factisch dann doch Israel in einer geistigen Centralisation vorführt, wie sie im Altertum nachweislich nie bestanden hat, sondern erst in Folge des Exils aufgekommen ist und das Judentum charakterisirt.

Da diese Erzählung nicht in das deuteronomistische Schema des Richterbuches aufgenommen ist, so kann gefragt werden, ob sie bloss das deuteronomische oder auch das priesterliche Gesetz voraussetze. Die meisten sprachlichen Berührungen hat sie mit dem Deuteronomium, aber ein vorzugsweise wichtiger Ausdruck und Begriff, der der Gemeinde der Kinder Israel, weist eher auf den Priestercodex; desgleichen auch Pinehas ben Eleazar ben Aharon 20, 27. Indessen kommt der letztere nur einmal vor und zwar in einer Glosse, die sich zwischen und die Kinder Israel fragten Jahve und das eng dazugehörige folgendermassen sehr störend eindrängt. Im Übrigen verdient es Beachtung, dass mit der Stiftshütte, die neben Mispa keinen Platz hat (S. 268), das Hauptwahrzeichen des Priestercodex fehlt. Derselbe bereitet sich also nur vor, ist aber noch nicht erschienen; wir stehen noch auf dem Boden des Deuteronomiums, aber der Übergang bahnt sich an. Vgl. Bleek [4] § 98.

3. Gehen wir von der letzten Bearbeitung einen Schritt weiter zurück, so treffen wir auf eine weniger systematische Vorstufe derselben in gewissen Ergänzungen und Verbesserungen, die hie und da den ursprünglichen Erzählungen angeflickt worden sind. Sofern dieselben aus einfacher Freude an der Weiterung oder am Reden entstanden sind (Bleek [4] § 95), gehen

sie uns hier nicht weiter an. Teilweise aber haben sie ihren Grund darin, dass die spätere Zeit in die religiösen Bräuche und Vorstellungen der Väter sich nicht mehr schicken konnte. Von dieser Art kommen in der Geschichte Gideons zwei Beispiele vor. Es heisst 6, 25—32, auf Jahve's Geheiss habe Gideon in der Nacht nach seiner Berufung den Altar Baals in seiner Vaterstadt Ophra nebst der dabei stehenden Aschera zerstört, dagegen dem Jahve einen Altar gebaut und darauf ein jähriges Rind verbrannt, mit dem Holz der Aschera als Feuerung. Als dann am anderen Morgen die Leute von Ophra empört die Auslieferung des Frevlers verlangten um ihn zu töten, habe sein Vater sie verweigert und gesprochen: „wollt ihr für Baal streiten oder ihr ihm beistehen? wenn er Gott ist, streite Baal (hebräisch Jareb Baal) für sich selber". Und in Folge dieser Äusserung sei Gideon Jerubbaal zubenannt. Dies collidirt mit dem Vorhergehenden. Da hat bereits Gideon den grossen Stein unter der Eiche von Ophra, wo er Jahve sitzen sah, zum Altar gemacht und darauf das erste Opfer gebracht, welches durch spontan herausschlagendes Feuer verzehrt wird, so dass in der Lohe die Gottheit selber zum Himmel fährt. Wozu die zwei Altäre und die zwei Stiftungsgeschichten dazu, um ihren Ursprung auf den Patron von Ophra zurückzuführen? Sie vertragen sich nicht neben einander, aber man sieht wol, warum die zweite der ersten nachgeschickt ist. Der Altar aus Einem Steine, die daraus hervorbrechende Lohe, der immergrüne Baum, der schon durch seinen Namen Ela eine natürliche Verwandtschaft mit El anzudeuten scheint[1]), alles dies gilt den Späteren nicht mehr für correct, ja für Baalswerk. Aus dem Streben nun, auf Gideons Frömmigkeit keinen Zweifel sitzen zu lassen, ist der Nachtrag entstanden, worin er einen Altar Jahve's an die Stelle des bisherigen Altar Baals setzt. Wie dies Streben gelungen ist, beurteilen wir am besten aus dem damit zusammenhangenden Versuch, noch einen anderen Anstoss zu beseitigen, der in

[1]) אלון אלה, im Aramäischen der Baum schlechthin, im Hebräischen der immergrüne und gewöhnlich der heilige Baum (Isa. 1, 29 f.), meist ohne Unterscheidung der Arten. Nicht bloss Eiche und Terebinthe, sondern auch Palme wird einbegriffen. Denn der אלון דבורה bei Bethel heisst anderswo תמר, אלים hat seinen Namen von den 70 Palmen, und von אילת am Rotem Meere gilt vielleicht ein gleiches.

dem Namen Jerubaal liegt. Auf Grund des oben referirten Anlasses wird derselbe erklärt als bedeute er Streitebaal. Sprachlich ist diese Erklärung an den Haaren herbeigezogen, und unmöglich in jedem Betracht; nach einem Gott nennen sich nur Personen, die ihn verehren. Im hebräischen Altertum wechselt Baal unterschiedslos mit El, und es herrscht kein Bedenken, bis auf den Propheten Hosea (2, 18), Jahve selber als den Baal, d. h. den Herrn, zu bezeichnen. Das bezeugen vor allem eine Reihe Eigennamen aus der Familie Sauls und Davids, Isbaal Meribaal Baaljada, zu denen nun auch der Name Jerubaal für den Midianiterkämpfer hinzukommt. Wenn also der Baal an sich[1]) noch in der israelitischen Königszeit keineswegs schlechthin der Antipode Jahve's gewesen ist, woher denn der feindliche Gegensatz zwischen den Gottheiten, den Jerubaal durch sein praktisches Verhalten voraussetzt, obwol er durch seinen Namen den grossen Baal preist? Auch die Meinung, dass die Aschera sich mit dem Jahvedienste nicht vertrage, entspricht nicht dem Glauben des Altertums; nach Deut. 16, 21 müssen diese künstlichen Bäume häufig genug neben den Altären Jahve's gestanden haben. Merkwürdigerweise verrät sich sogar innerhalb des eingelegten Abschnittes selber das Bewusstsein, dass diese Art Eifer für den legitimen Gottesdienst das historische Niveau überschreite. Man hat den Eindruck, dass die Bewohner von Ophra von der Unrechtmässigkeit ihres Baalscultus nichts wissen, dass Gideon denselben auch seinerseits im guten Glauben mitgemacht und dass es bisher einen Altar Jahve's überhaupt dort nicht gegeben hat.

Von etwas anderer Form ist eine Correktur, die sich am Schlusse der Geschichte Gideons findet 8, 22 ff. Nach dem Siege über die Midianiter habe er das ihm angetragene Königtum mit Rücksicht auf Jahve den alleinigen Herrscher abgelehnt, sich aber die goldenen Nasenringe, die man den Feinden abgenommen, erbeten, daraus ein Jahvebild, ein Ephod, gemacht und es in Ophra zur Anbetung aufgestellt. „Und ganz Israel hurte dahinter her und es ward Gideon und seinem Hause zum Fallstrick.“ Aber nicht bloss ist faktisch die Handlungsweise eines solchen Mannes in einem solchen Augenblick völlig massgebend

[1]) Etwas anderes ist es natürlich mit dem Baal von Tyrus oder dgl.

für den dermaligen Stand des israelitischen Gottesdienstes überhaupt, sondern auch dem ursprünglichen Erzähler kann es nicht zugetraut werden, dass er seinen Helden durch den unmotivirtesten Abfall der Gottheit habe danken, durch Götzendienst dem Siege habe die Krone aufsetzen lassen. Es wird dies um so unmöglicher, wenn man bedenkt, dass nach dem Zeugnisse des Hosea Jesaia und Micha dergleichen Bildwerke noch während der assyrischen Periode nicht bloss in Samarien sondern auch in Juda zum regelmässigen Zubehör der Gotteshäuser gehören. Hinzu kommt, dass der Gegensatz des göttlichen gegen das menschliche Königtum, wie er in diesen Versen hervortritt, auf späterer Abstraktion beruht; worüber demnächst mehr zu sagen sein wird[1]). Studer wird also Recht behalten mit der Behauptung, der alten Überlieferung habe es nur als ein schöner Zug von Uneigennützigkeit und Frömmigkeit gelten können, dass Gideon das Gold nicht für sich behält, sondern Gott weiht; wir haben in 8, 22—27 secundäres Product vor uns, worin die ursprünglichen Züge nach späterem Geschmack entstellt sind. Leider hat in diesem Falle die zweite Hand die Arbeit der ersten verdrängt. Die ältere Erzählung bricht 8, 21 mit den Worten ab: „Gideon nahm die Zierate am Halse der Kamele der Könige". Was er damit angefangen, erfahren wir nicht mehr; aber natürlich müssen wir annehmen, dass er aus ihnen das Ephod gefertigt habe. Nach dem Auswuchse, der unmittelbar nach 8, 21 einsetzt, werden dazu verwandt die von ganz Israel erbeuteten goldenen Nasenringe der sämmtlichen Midianiter, im Gewichte von 1700 Sekeln, abgesehen vom Schmucke der Könige und ihrer Kamele. Ein ähnliches Verhältnis, wie das der 600 Daniten in Kap. 18 zu den 25700 Benjaminiten in Kap. 20, oder der 40000 Männer von Israel in 5, 8 zu den 400000 in 20, 2.

4. Gewisse Unterschiede der geistigen Haltung, die in der Entwicklung der Tradition schon leise die Richtung andeuten, welche in der bisher charakterisirten Überarbeitung und Ausputzung ihr Ziel gefunden hat, lassen sich endlich auch innerhalb der originalen Erzählungen selber verfolgen, namentlich bei denen, die uns in doppelter Version erhalten sind. Letztere sind im Richterbuch nicht häufig, doch kommen sie vor. Als

[1]) Der Sache nach ist Gideon in der Tat Herrscher von Ephraim und Manasse gewesen 9, 1 ff, und sein Sohn heisst Abimelech: mein Vater ist König.

einen sehr einfachen derartigen Fall kann man Jud. 4 im Verhältnis zu Jud. 5 betrachten.

Gegen die Kanaaniter, die unter ihrem Oberkönige Sisera wieder ihr Haupt erheben und von ihren Städten in der Ebene aus die Bergdörfer der neuen Ansiedler beunruhigen, vereinigt Debora die hebräischen Stämme zum Kampfe. Von Nord und Süd steigen die Kriegsscharen Jahve's vor unseren Augen gen Jezreel hinab, die Seherin Debora an der Spitze, der Kriegsmann Barak ihr zur Seite. Am Bache Kison erfolgt der Zusammenstoss und endet mit der Niederlage der Könige Kanaans, Sisera selbst wird auf der Flucht von Jael, dem Weibe eines nomadischen Keniters, erschlagen. Das der Inhalt des Liedes Jud. 5. In der voraufgeschickten Erzählung Jud. 4 sollte man einen historischen Commentar dazu erwarten, man findet aber nur eine Reproduction, die die speziellen Züge verwischt und verfälscht. Aus den Königen Kanaans wird der König von Kanaan, als sei Kanaan ein Reich gewesen; aus Sisera ihrem Oberhaupt wird ein blosser Feldhauptmann; die Unterdrückung der Hebräer wird ins Unbestimmte verallgemeinert. Jael mordet den Sisera während er in tiefem Schlafe liegt, indem sie einen Zeltpflock ihm durch die Schläfe und in den Boden treibt — im Liede steht davon nichts, er trinkt als sie den Schlag führt und ist dabei stehend gedacht, denn sonst könnte er nicht vor ihr zusammenbrechen zu Boden stürzen und erschlagen liegen bleiben wo er hingesunken 5, 27 (Bleek [4] § 93).

Im Liede wird das Unternehmen mit menschlichen Mitteln vorbereitet; Verhandlungen werden geführt zwischen den Stämmen, bei denen Unterschiede hervortreten; die Lauheit oder die grossen Worte der einen werden getadelt, der tatkräftige Gemeinsinn und der Kriegsmut der anderen gelobt. In der Erzählung ist dagegen die Befreiung rein Sache Jahve's, die israelitischen Mannen sind Statisten, denen kein Verdienst und kein Dank gebührt. Dafür concentrirt sich das Interesse auf die Tat der Jael, die aus einer Episode zur Pointe des Ganzen anschwillt. Als solche wird sie angekündigt, indem Debora dem Barak voraussagt, nicht sein werde der Ruhm sein, sondern eines Weibes, in dessen Hand der Feind werde verkauft werden: der Held, die Menschenkraft tut's nicht, sondern in der Schwachheit ist Jahve mächtig. Noch sonst wird grade dem Barak sein Anteil

am Werk verkümmert. Er wird von Debora aufgefordert, nicht etwa in den Kampf sondern auf den heiligen Berg Thabor zu ziehen, wo Jahve das Weitere veranlassen werde; er macht aber Umstände und bedingt sich aus, dass die Prophetin auch selber mitziehe. Das wird deshalb als eine Laune des Unglaubens angesehen, weil die Aufgabe der letzteren damit für erschöpft gilt, dass sie den Befehl der Gottheit an das Werkzeug befördert hat; sie ist bloss dazu da, damit man aus ihrer Vorhersagung erkenne, wie Jahve der einzige Efficient der Geschichte sei. Im Liede ist das anders. Da wird Barak nicht wider seinen Willen aufgerufen, sondern er hat einen persönlichen Anlass zum Losbrechen: „auf, Barak, und fange deine Fänger, Sohn Abinoams!" Und die Seherin hat nicht bloss zu prophezeien, sondern sie wirkt psychologischer; sie gehört hinein in den Kampf und befeuert durch ihren Gesang den Mut der streitenden Scharen: „auf, Debora, singe das Lied!" [1]) Überall in den Varianten der prosaischen Reproduction macht es sich fühlbar, dass das bunte Getriebe des wirklichen Hergangs verblasst vor der einen allgemeinen Endursache, Jahve. Wol rauscht Jahve auch durch das Lied, in dem Enthusiasmus, der die hebräischen Krieger erfüllt, in dem panischen Schrecken, der die reisige Macht der Feinde verwirrt. Aber in der Erzählung ist der Gottheit das Mysterium abgestreift, vermittelst mechanischer Prophetie gelingt es, ihren Anteil an der Geschichte fest und nüchtern umgrenzt darzulegen. Je specieller sie eingreift, desto ferner tritt sie; je bestimmter die Aussagen über sie lauten, desto weniger spürt man sie.

Es gibt noch ein anderes Beispiel im B. der Richter, wo uns der gleiche historische Stoff in zwei verschiedenen Formen ausgeprägt vorliegt; das ist die Geschichte von Gideon aus dem manassitischen Hause Abiezer. Studer hat den Einschnitt zwischen 8, 3 und 8, 4 erkannt, der zwei für sich zu verstehende Erzählungen trennt. Mit 8, 1—3 ist die erste abgeschlossen. Vorher ist gesagt worden, wie Gideon, nachdem der erste Überfall der Midianiter gelungen, den Heerbann Israels zur Verfol-

[1]) V. 12 ist eine Aufforderung den Kampf anzufangen, da kann Debora doch nicht das Triumphlied singen, welches den glücklichen Ausgang desselben feiert. Aus ähnlichem Grunde ist auch die oben gegebene Übersetzung: „fange deine Fänger" die natürlichere und richtigere. — Darüber, dass Debora nicht die Dichterin von Jud. 5 ist, s. Bleek[4] S 190.

gung aufgeboten, wie dann namentlich die Ephraimiten den flüchtigen Nomaden die Furten des Jordans verlegt und bei der Gelegenheit ihre beiden Anführer in die Gewalt bekommen haben. Nun hören wir zum Schluss 8, 1—3, dass die Ephraimiten im Übermute des Erfolgs mit Gideon zu zanken anfingen; er aber habe ihren Zorn beschwichtigt und gesagt: „was habe ich denn jetzt getan im Vergleich mit euch? ist nicht die Nachlese Ephraims besser als die Ernte Abiezers? in eure Hand hat Gott die Fürsten Midians gegeben und was habe ich dagegen zu tun vermocht!" Zu einem solchen häuslichen Zwist über den Anteil am Verdienst ist doch erst Zeit gewesen, nachdem das Verdienst selber erworben, nachdem der Streit mit den Feinden ausgefochten war, wie denn auch das Bild von der Ernte und Nachlese voraussetzt, dass der Sieg vollständig und alle seine Früchte gepflückt waren. Mit 8, 1—3 ist die Sache abgetan; die folgende Erzählung ist keine Fortsetzung der vorhergehenden, sondern eine zweite Version, die von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht. Während nach 7, 23 f. ein grosses Heer auf den Beinen ist, hat Gideon 8, 4 ff. nur seine 300 Leute bei sich. Während nach 8, 1—3 schon Lese und Nachlese gehalten und der Kampf am Ziel ist, setzt Gideon 8, 4 ff. unaufhaltsam den Feinden nach, und da er die Bürger von Sukkoth und Penuel um Brod für seine müde und hungrige Mannschaft bittet, fragen ihn die höhnisch, ob er denn etwa schon des Erfolges sicher sei, so dass man Ursach habe für ihn Partei zu nehmen. Die beiden Häuptlinge, welche dort die Fürsten Zeeb und Oreb heissen und bereits gefangen sind, werden hier die Könige Zebah und Salmuna genannt und sind noch nicht gefangen. Leider ist der Anfang von 8, 4 ff. nicht erhalten; in Folge dessen lässt sich nicht ausmachen, ob der Verfolgung, auf der wir Gideon hier treffen, schon eine Begegnung mit den Feinden voraufgegangen sei. Unmöglich ist eine solche Annahme grade nicht, doch lässt der weite Vorsprung der Nomaden und ihre Sorglosigkeit im Lager die Sachlage eher so erscheinen wie in 1. Sam. 30. Wie dem auch sei, das Gewicht der die beiden Versionen trennenden Momente bleibt sich gleich[1]).

Worin liegt nun die Wurzel des Unterschiedes? Das lehrt

[1]) Vgl. Bleek[4] § 95. Aus Rücksicht auf Anschaulichkeit und Zusammenhang bin ich öfters genötigt zu wiederholen, was ich dort gesagt habe.

am besten eine Vergleichung der Eingänge des einen und des anderen Berichtes. Wie gesagt mangelt zwar dem zweiten jetzt der Anfang, aber einigermassen lässt er sich aus dem weiteren Verlaufe ergänzen. Nach 8, 4 ff. hat Gideon es ganz speziell auf die beiden Könige der Midianiter abgesehen, diese erscheinen stets als seine eigentlichen Feinde, hinter denen er her ist; die übrigen Midianiter sind ihm mehr oder weniger gleichgiltig. Nemlich Zebah und Salmuna, erfahren wir aus 8, 18 f., hatten am Thabor seine leiblichen Brüder erwürgt; um dafür Rache zu nehmen setzt er den Schuldigen nach und ruht nicht, bis sie in seiner Hand sind. Es ist die Pflicht der Blutrache, um deren willen er mit seiner Hausmacht sich aufmacht, unbekümmert um das Misverhältnis gegen die Überzahl; es ist die Gewalt des Familiensinns, die ihn in Bewegung setzt und ihn beiläufig zum Retter Israels vor den Räubern macht. In dem ersten Berichte (6, 11—8, 3) sind diese natürlichen Motive völlig verschwunden und andere an die Stelle getreten, von ungefähr entgegengesetzter Beschaffenheit. Im Voraus, ehe noch die Midianiter ihren diesjährigen Einfall gemacht haben, wird der nichts ahnende Gideon durch eine Theophanie zum Kampf gegen sie berufen. Wie sie nun wirklich kommen, da ergreift ihn der Geist und er zieht ihnen entgegen. Was an ihm Menschliches ist, hat nichts mit der Tat zu tun; Fleisch und Blut sträuben sich dagegen. Es ist der directe Einfluss Jahve's, der ihn treibt; natürlich dann auch im allgemeinen Interesse Israels, gegen die Midianiter, nicht gegen die Person ihrer Fürsten. Im Zusammenhange damit wird weiter auf alle Weise dafür gesorgt, dass der Mensch hinter der Gottheit in den Schatten tritt. Gideon, nach dem zweiten Berichte ein vornehmer und königlicher Mann, ist im ersten aus unansehnlichem Hause und Geschlechte; während ihn dort eine unaufhaltsame Energie kennzeichnet, erscheint er hier bis zum letzten Augenblick zaghaft und zögernd und wird durch immer neue Wunder ermutigt und gekräftigt. Die 32000 Mann, mit denen er in's Feld rückt, muss er auf Jahve's Geheiss bis auf 10000 und aber bis auf 300 entlassen, „damit Israel sich nicht gegen mich rühme und sage, seine eigene Hand habe ihm geholfen!“ Die Waffen, womit die Dreihundert den nächtlichen Überfall ausführen, sind Fackeln Krüge und Posaunen; für Schwerter haben sie dann keine Hand mehr 7, 20,

und demgemäss muss das feindliche Heer sich selber aufreiben 7, 22.

Unter den Abweichungen der religiösen Version von der natürlichen gibt es wenige undurchsichtige, wozu man namentlich die rechnen kann, dass der Schauplatz diesseit des Jordans verlegt wird. Die meisten sind sofort erkennbar als Producte einer verklärenden Beseelung der Tradition, die ihren Körper verflüchtigt und sie in luftige Regionen hebt. Z. B. bilden nicht bloss in Kap. 8, sondern auch in Kap. 7 die 300 Mann das alleinige Gefolge Gideons bei der Hauptaction, beim Überfall des feindlichen Lagers; aber um die Bedeutsamkeit dieser geringen Anzahl zum Eindruck zu bringen, werden sie im Kap. 7 zum letzten Residuum eines anfangs ganz ansehnlichen Heeres gemacht, und daraus entspinnt sich eine weitläufige Erzählung. Auch das darf man wol vergleichen, dass wie das 6. Kap. mit der Beziehung dieses Richters zum Heiligtume seiner Vaterstadt anhebt, so das 8. Kap. damit schliesst: hier entdeckt er durch eine Theophanie, wie die Patriarchen der Genesis, die Heiligkeit des Altarsteines unter der Eiche; dort stiftet er, weit realistischer, das Ephod aus dem goldenen Schmucke der Midianiterkönige. Historisch kommt vorzugsweise, wenn nicht ausschliesslich, die natürliche Version in Betracht, die in trockenem Tone die Sachen reden lässt und in die Einfachheit des Hergangs nichts von der Bedeutung seiner Folgen einmischt. Das Verhältnis ist jedoch etwas anders als wie wir es zwischen Jud. 5 und 4 gefunden haben. Kap. 6 f. basirt nicht direkt auf Kap. 8, sondern wol auf selbständiger mündlicher Grundlage. Mit den historischen Erinnerungen, über deren Unbestimmtheit die lebhafte Lokalfärbung nicht täuschen darf, schalten die wuchernden Triebe hier viel freier und bringen weit plastischere und naivere Gebilde hervor. Offenbar aber ist im Gebiete des Wunders die Poesie älter als die Prosa.

Drängt sich bei den Geschichten, die uns in doppelter Fassung aufbewahrt sind, der innere Abstand von selber auf, so lässt sich ein solcher nun auch da wahrnehmen, wo keine eigentlichen Parallelen verglichen werden können. Wie fühlbar unterscheidet sich die Erzählung über Abimelech, etwa von der folgenden über Jephthah, durch den Reichtum des sachlichen Gehalts, durch das objective Interesse für die Mittel- und Neben-

glieder in der Folge der Begebenheiten! Ohne Vergoldung durch übernatürlichen Nimbus werden die Dinge schlicht und einfach vorgetragen, die Moral ergiebt sich aus ihrem Verlauf von selber. In den Sagen von Simson hinwiederum stellen sich uns so zu sagen zwei Seelen in einem Körper vereinigt dar. So eng hier auch der derb volkstümliche Stoff und die besonders am Anfange und am Ende hervortretende religiös-nationale Form verwachsen sind, so stehen sie doch in einem innerlichen Contraste, und schwerlich sind die Streiche dieses absonderlichen Gottesmanns ursprünglich im Geiste Jahve's concipirt, aus dem sie jetzt geboren werden. Vielmehr wird der religiösen Darstellung eine ziemlich profane zu Grunde liegen, aber gegenwärtig kann man die ältere Stufe nicht mehr von der jüngeren sondern. Es versteht sich übrigens, dass in diesem Falle der Gegensatz von historisch und unhistorisch nicht angewandt werden darf, der indessen für unsere Absicht auch nicht wesentlich ist. Nur das gilt allgemein: je näher die Geschichtschreibung ihrem Ursprung ist, desto profaner ist sie. In der Art der Frömmigkeit gibt sich in den vordeuteronomischen Erzählungen der Unterschied weniger zu erkennen als im Grade.

II.

1. Die umfassende Bearbeitung, die wir im Richterbuche wahrgenommen haben, hat auch dem Buche Samuelis ihr Siegel aufgedrückt. Da aber hier die Periode kurz, dagegen ihr Inhalt überaus reich und wirklich zusammenhängend ist, so kann sich das künstliche Fach- und Netzwerk nicht so sehr bemerklich machen. Doch fehlt es keineswegs, wie zunächst die Zeitangaben lehren, die wir schon oben in das System der Chronologie eingeordnet haben. Es verdient Beachtung, wie lose dieselben in den Context eingefügt sind. In 1. Sam. 4, 18 f.: „und da der Bote die Schreckensnachricht erzählte, fiel Eli hinterrücks vom Stuhle und brach den Hals und starb, denn er war alt und unbeholfen und er richtete Israel vierzig Jahre; da aber seine Schnur, die hochschwangere Frau des Pinehas, die Kunde vernahm u. s. w.“ — ist der Satz mit dem Datum zwar bei halbwegs passender Gelegenheit, aber doch eben deutlich bei Gelegenheit eingeschoben. In 2. Sam. 2, 8—13 heisst es: „Abner der Feldhauptmann nahm den Sohn Sauls Isbaal und brachte

ihn über den Jordan nach Mahanaim und unterwarf ihm Gilead und Gesur und Jezreel und Ephraim und Benjamin und ganz Israel, vierzig Jahre war Isbaal als er König ward und zwei Jahre regierte er, nur Juda hielt es mit David, und die Zeit die David König war über Juda in Hebron ist sieben Jahr und sechs Monat, und Abner mit den Kriegern Isbaals zog aus von Mahanaim nach Gibeon und Joab mit den Kriegern Davids zog ihm entgegen". Es liegt auf der Hand, dass die gesperrten Worte den Zusammenhang sprengen; in Bezug auf die Daten über Isbaal ist ausserdem zu bemerken, dass er nach allen übrigen Angaben einesteils in noch ganz unmündigem Alter gestanden, andernteils eben so lange zu Mahanaim wie David zu Hebron geherrscht haben muss. Die Zweizahl der Regierungsjahre erklärt sich bei ihm ebenso wie bei Saul 1. Sam. 13, 1: ... Jahre alt war Saul als er König ward, und zwei Jahre herrschte er über Israel. Wie in diesem letzteren Verse, der der LXX mangelt, die Zahl für die Lebensjahre noch gegenwärtig fehlt, so war ursprünglich auch die Zahl für die Regierungsjahre ausgelassen; die ganz absurde Zwei ist gewissermassen spontan aus dem folgenden Worte für Jahr herausgewachsen, das im Hebr. die gleichen Radikale hat und von der selben Wurzel (sich wiederholen) abgeleitet ist.

Hand in Hand mit der chronologischen Schematik finden wir 1. Sam. 7, 2—4 die religiöse wieder. „Seitdem die Lade in Kiriathjearim wohnte, vergingen 20 Jahre, da sammelte sich das ganze Haus Israel hinter Jahve her. Und Samuel sprach zum ganzen Hause Israel: wenn ihr euch von ganzem Herzen zu Jahve bekehrt, so schafft die fremden Götter und die Astarten aus eurer Mitte und richtet euer Herz auf Jahve und dient ihm allein, so wird er euch von den Philistern befreien. Und die Kinder Israel schafften die Baale und Astarten ab und dienten dem Jahve allein." Im Vorhergehenden wird zwar von einem Abfall nichts berichtet, und an Vertrauen auf Jahve haben es die Israeliten nach Kap. 4 in der unglücklichen Schlacht gegen die Philister wahrlich nicht fehlen lassen; aber die selbstverständliche Annahme, dass das Joch der Fremdherrschaft zur Strafe der Sünde auferlegt sei und dass die Sünde im Götzendienst bestehe, ist charakteristisch für diese Betrachtungsweise. Eine weitere Probe derselben haben wir in der Rede Samuels

1. Sam. 12, die als Einleitung in die Königszeit mit Jud. 2 als Prooemium der Richtergeschichte zu vergleichen ist. „Stellt euch her, dass ich euch vor Jahve vorhalte alle die Taten Jahve's, durch die er euch und euren Vätern Recht geschafft hat! Wie Jakob nach Ägypten gekommen war, schrien eure Väter zu Jahve, und er sandte Mose und Aharon und führte eure Väter aus Ägypten und gab ihnen Wohnung in diesem Lande. Aber sie vergassen Jahve ihren Gott, und er verkaufte sie in die Hand Sisera's des Feldhauptmanns zu Hasor und in die Hand der Philister und Moabiter, die stritten wider sie. Da schrien sie zu Jahve und sprachen: wir haben gesündigt, dass wir Jahve verlassen und dem Baal und der Astarte gedient haben, nun errette uns von unsern Feinden, so wollen wir dir dienen. Und Jahve sandte Jerubaal Barak Jephthah und Samuel und rettete euch vor euren Feinden ringsum, dass ihr sicher wohntet. Als ihr aber sahet, dass Nahas der Ammoniterkönig gegen euch anzog, spracht ihr zu mir: nein, ein König muss über uns herrschen — da doch Jahve, euer Gott, euer König ist. Nun siehe da ist der König, den ihr gefordert habt, siehe Jahve hat einen König über euch gesetzt. Wenn ihr Jahve fürchtet und ihm dient und auf seine Stimme hört und seinem Befehle nicht widerstrebt, gut! wenn ihr aber der Stimme Jahve's ungehorsam seid und seinem Geheiss widerstrebt, so wird Jahve's Hand gegen euch sein wie gegen eure Väter." Es ist die bekannte Weise: Abfall Drangsal Bekehrung Ruhe; Jahve der Grundton der Melodie, das erste Wort und das letzte. Am stofflichen Detail haftet der Blick nicht, die Lücken der Tradition werden ebenso positiv verwertet als ihr auf so wenige Punkte concentrirter Inhalt. Das Einzelne kommt nur als Moment des Ganzen in Betracht; in grossartiger Revue werden die Perioden überblickt und das Gesetz dargelegt, dass sie verkettet. Dabei kann Samuel eine bestimmt geformte Kenntnis der biblischen Geschichte bei seinen Zuhörern voraussetzen, ja sogar ohne Bedenken über seine eigene historische Bedeutung reden; auf einen Zeitraum, in dessen lebendiger Bewegung sie selber mitten drin stehen, müssen sie zurückblicken wie auf eine tote Vergangenheit. Indem sie so zur Höhe objectiver Betrachtung über sich und ihre Väter emporgehoben werden, tritt zum Schluss das zu erwartende Resultat ein; sie werden sich ihrer schweren

Sünde bewusst, immer haben sie der Gottheit gegenüber das ängstliche Gefühl, Strafe verdient zu haben.

2. Die deuteronomistische Bearbeitung macht sich zwar nur an diesen beiden oder besser an dieser einen Stelle geltend, aber dies ist eben die Hauptepoche in unserem Buche, der Übergang zum Königtum, der mit dem Namen Samuels verknüpft ist. Und hier tritt sie um so intensiver auf, nicht bloss als geschmackgebende Zutat zur älteren Überlieferung, sondern dieselbe von Grund aus umgestaltend. Denn was wir so eben daraus angeführt haben, sind nur Fragmente eines bedeutenden geschichtlichen Zusammenhanges, dessen erstes Stück 7, 2—17 uns zunächst in Anspruch nehmen wird. Nach der Aufforderung zur Bekehrung 7, 2—4 beruft Samuel 7, 5 eine Versammlung der Kinder Israel nach Mispa bei Jerusalem, um für sie um Abwendung der Philisterplage zu beten; die Massregel steht natürlich im engsten Zusammenhange mit der vorher berichteten Abschaffung des Götzendienstes, denn nachdem die Schuld beseitigt, muss auch die Strafe aufgehoben werden. Man kommt zusammen, schöpft Wasser um es auszugiessen vor Jahve, fastet und bekennt seine Sünden zu Mispa. Als das die Philister hören, sind sie gleich am selbigen Tage zur Stelle und überfallen die betende Gemeinde. Aber Samuel opfert ein Milchlamm und schreit zu Jahve um Hülfe; und wie nun während dessen der Zusammenstoss erfolgt, da donnert Jahve gewaltig über die Philister und setzt sie in Verwirrung, dass sie weichen müssen und bis weit hin verfolgt werden. Die Philister aber, so lautet das Ende, wurden gedemütigt und drangen nicht wieder in's israelitische Land ein, und die Hand Jahve's war wider die Philister, so lange Samuel lebte; und die Städte, welche die Philister den Israeliten abgenommen hatten, wurden wiedergewonnen, Ekron und Gath und ihr Gebiet entriss Israel den Philistern, und es war Friede zwischen Israel und dem Amoriter.

Es genügt den Inhalt dieser Geschichte zu referiren, um ihre geistliche Mache und ihre innere Unmöglichkeit sofort zur Empfindung zu bringen: was drängt sich Alles in den Raum dieses einen Tages zusammen! Nun aber beachte man noch den vollendeten Widerspruch gegen alles sonst Überlieferte. In der Folge finden wir die Herrschaft der Philister keineswegs beseitigt: nicht bloss dringen sie, noch bei Samuels Lebzeiten,

mehrfach über die Grenze, sondern sie sind im Besitz des israelitischen Landes, einer ihrer Statthalter wohnt zu Gibea mitten in Benjamin. Der Kampf gegen sie ist recht eigentlich der Entstehungsgrund und die Aufgabe des Königtums, kein Gedanke daran, dass Samuel diesem Arbeit und Verdienst vorweg genommen und sogar Ekron und Gath „zurückerobert" habe. Grade zu seiner Zeit hat vielmehr das Philisterjoch am schwersten auf Israel gelastet.

An der ganzen Erzählung kann kein wahres Wort sein. Ihre Motive aber lassen sich leicht durchschauen. Samuel ist ein Heiliger ersten Ranges (Jer. 15, 1), einem solchen Manne gebührt in der Theokratie, d. h. in dem religiösen Gemeinwesen, als welches das alte Israel nach dem Muster des Judentums vorgestellt wird, die Stelle an der Spitze des Ganzen. Natürlich muss dann sein Einfluss weit genug gereicht haben, um Götzendienst und Untreue gegen Jahve im Volke auszuschliessen; im Ganzen muss der Gemeincharakter der Zeit seinem eigenen Vorbilde entsprochen haben. Nun aber erhebt sich ein hässlicher Anstoss. Wenn Samuels Leitung dafür bürgt, dass im Inneren Alles war wie es sein muss, wie soll dann zugleich von aussen her so grosse Not geherrscht und sogar der Existenz des Volkes Gefahr gedroht haben! Wenn die Menschen das ihrige tun, wie kann es denn Jahve an sich fehlen lassen! Man hat vielmehr zu glauben, dass der inneren Gerechtigkeit auch die äussere Rechtschaffung entsprochen habe. Schon unter Samuel sind die Philister mit Gottes Hülfe zu den Grenzen hinausgetrieben und haben sich sein Lebetag nicht wieder sehen lassen. Der Frömmigkeit einer betenden Versammlung hat Jahve einen Erfolg in den Schoss fallen lassen, an dessen Erringung sich hinterher das Schwert kriegerischer Könige lange vergeblich gemüht hat.

Aber diese Geschichtscorrectur steht nicht für sich und wird erst durch den folgenden Zusammenhang vollkommen begreiflich; 1. Sam. 7 wird durch Kap. 8, und Kap. 8 weiter durch 10, 17 bis 12, 25 fortgesetzt. Nachdem Samuel das Land von der Fremdherrschaft befreit, führt er bis in sein Alter ein ruhiges und glückliches Regiment. Da aber seine Söhne, die er sich beigeordnet hat, nicht in seinem Wege gehen, so nehmen die Ältesten Israels das zum Anlass, sich von ihm einen König zu

erbitten; es ist aber nur ein Vorwand für ihr Gelüste, die göttliche Herrschaft abzuschütteln und zu werden wie die Heiden. Samuel ist höchst aufgebracht über die Undankbarkeit, wird aber von Jahve angewiesen, der Forderung zu willfahren. „Sie haben nicht deine, sondern meine Herrschaft verworfen, grade so wie sie, seit ich sie aus Ägypten geführt, es gemacht, mich verlassen und anderen Göttern gedient haben, so handeln sie nun auch gegen dich.“ Vergebens hält ihnen Samuel ein abschreckendes Verzeichnis der Rechte des Königs vor, sie gehen von ihrem Entschlusse nicht ab, und so beruft er (8, 22. 10, 17) eine allgemeine Versammlung des Volkes nach Mispa. Dort wird, nachdem die einleitende Strafpredigt gehalten ist, um den König gelost und Saul getroffen, worauf Samuel noch das Königsgesetz schreibt und es vor Jahve deponirt. Dann wird das Volk entlassen, „und auch Saul ging nach Hause gen Gibea und mit ihm die Kriegsleute, denen Gott das Herz rührte, aber die nichtsnutzigen Buben verachteten ihn und sagten: was wird der uns helfen!“ 10, 26. 27.

Nur de iure soll damit Saul zum König gemacht sein, de facto wird er es erst, nachdem er sich erprobt hat, K. 11. Nemlich etwa nach einem Monat (10, 27 LXX) schicken die Bürger von Jabes, von den Ammonitern belagert und schwer bedrängt, Boten durch ganz Israel mit der Bitte um schleunige Hülfe, denn binnen sieben Tagen müssen sie sich den Feinden ergeben und sich ein jeder das rechte Auge ausstechen lassen. Die Boten kommen auch nach der Stadt Sauls, Gibea in Benjamin, und reden ihre Worte vor den Leuten; die heben ihre Stimme auf und weinen. Indem kommt Saul mit einem Joch Rinder vom Felde, und da er das allgemeine Weinen bemerkt, fragt er was geschehen sei. Man erzählt's ihm, da überfällt ihn der Geist Gottes und er gerät in sehr grossen Zorn; er zerstückt seine Rinder und schickt die Teile durch ganz Israel mit dem Entbieten: wer nicht ausziehe in den Kampf, des Rindern solle also geschehen! Und der Schrecken Jahve's fällt auf das Volk, sie ziehen aus wie ein Mann und entsetzen die belagerte Stadt. Darauf wird dem Saul zu Gilgal „das Königtum erneuert“; und nun erst tritt Samuel ihm die Regierung ab, in der langen Rede K. 12, aus der oben ein grösseres Stück mitgeteilt ist.

Dass das 11. Kapitel in diese Version aufgenommen ist, er-

hellt aus 12, 12 und auch aus 11, 12—14. Aber ursprünglich ist es nicht für diesen Zusammenhang berechnet. Denn von den Kriegsmännern, die Saul nach 10, 26 begleiten, merkt man hier nichts; die Boten von Jabes kommen nicht seinetwegen nach Gibea. Wie der vermeintliche König vom Pflügen zu Hause kommt, wird nicht getan, als gehe ihn die Botschaft näher an, niemand teilt sie ihm mit, er muss sich nach der Ursache des allgemeinen Weinens erst erkundigen. Nicht kraft seines Amtes als König, sondern in der Autorität des Geistes bietet er den Heerbann Israels auf und findet begeisterten Gehorsam. Erst nachdem er seine Kraft gezeigt und die Ammoniter geschlagen hat, wird er 11, 15 vom Volke zum Könige gemacht: die Renovation des Königtums 11, 14 — nach einem Monate — ist ein durchsichtiger Kunstgriff des Verfassers von K. 8. 10, 17 ff., womit er das anderswoher entlehnte Stück seiner eigenen Relation einverleibt; die Verse 11, 12—14 rühren von ihm her.

Der Zusammenhang, worin 1. Sam. 11 ursprünglich stand, ist die andere Erzählung über Sauls Erhebung 9, 1—10, 16. Hier wird er uns zu Anfang vorgeführt, wie er entlaufenen Eselinnen nachgeht. Auf mehrtägiger vergeblicher Suche bis gen Rama gelangt wendet er sich auf den Rat seines Knechtes an einen Seher daselbst um Auskunft, eben an Samuel. Dem ist er schon Tags zuvor durch Jahve angemeldet: „morgen werde ich dir einen Mann aus Benjamin zusenden, den salbe zum Fürsten über mein Volk, er soll es erretten von den Philistern“ — er hat ihn also erwartet und zum voraus ein Opferfest auf der Bama für ihn veranstaltet. Jetzt ist Samuel, zwischen dem sakralen Akt und der daran sich schliessenden Mahlzeit, hinabgegangen zur Stadt, und wie er eben zurück will zu den Gästen, trifft er im Tore den nach ihm fragenden Saul und erkennt auf Jahve's Zuraunung in ihm seinen Mann. Er nimmt ihn mit hinauf zur Bama, und nachdem er ihn über die Eselinnen beruhigt, deutet er ihm auf der Stelle an, zu wie hohen Dingen er berufen sei, und gibt ihm überzeugende Beweise, dass er auf ihn als Ehrengast beim Opfermahle gerechnet habe. Darauf beherbergt er ihn noch die folgende Nacht und begleitet ihn am andern Morgen auf den Weg. Nachdem der Knecht ein wenig voraufgeschickt ist, bleibt Samuel stehen, salbt den Saul,

zum Zeichen dass er von Jahve zum Könige und Helfer Israels ausersehen sei, und weist ihn zum Schlusse an: wenn Gelegenheit zu handeln komme, so solle er sie in dem Bewusstsein brauchen, dass Gott mit ihm sei. Auf dem Heimwege durch das Eintreffen dreier ihm angekündigter Zeichen von der Zuverlässigkeit des Sehers versichert und dadurch im Herzen nach und nach bis zum Überschäumen umgewandelt, kommt Saul nach Gibea, und obwol durch sein seltsames Wesen den Bekannten auffallend, verrät er zu Hause doch nicht einmal dem nächsten Freunde, was ihm Samuel gesagt, sondern wartet der Dinge, die da kommen sollen.

So weit sind wir 10, 16. Dass hiemit noch kein Abschluss erreicht ist, leuchtet ein; der Same muss doch aufgehen, der veränderte Geist zur Wirkung kommen. Dieser Forderung geschieht auf's vollkommenste Genüge, wenn K. 11 als unmittelbare Fortsetzung von 10, 16 betrachtet wird. Etwa nach einem Monate, da kommt für Saul die Gelegenheit zu handeln, auf die ihn Samuel verwiesen hat; während die anderen über die Schmach, die einer israelitischen Stadt von den Ammonitern droht, weinen, überfällt ihn der Geist und der Zorn; er hat von jener Unterredung her den Stachel im Herzen und tut nun, „was seine Hand findet". Der Erfolg ist überraschend, auf die natürlichste Weise von der Welt erfüllt sich das Seherwort.

Gehört K. 11 ursprünglich der Relation 9, 1—10, 16 an, so ergibt sich daraus die Abhängigkeit und Posteriorität der anderen ohne weiteres. In welchem inneren Verhältnis stehen nun die beiden Versionen zu einander? Hie und da berühren sie sich in den Ideen. Dort sucht Saul die Eselinnen und findet die Krone, hier versteckt er sich unter den Geräten und wird als König hervorgezogen. Dort wird er vom Seher berufen, hier wird er durch's Los eingesetzt — beide mal wirkt die göttliche Causalität. Aber wie wird der Gedanke auf der späteren Stufe übertrieben und wie plump tritt er hervor! Und weit stärker als diese Verwandtschaft in der Anschauungsweise ist auf der anderen Seite die Abweichung des Ablegers vom Original. Über die Richtung derselben sind wir durch das 7. Kapitel vorbereitet. Samuel hat seine Landsleute von den Feinden befreit und hinterher gerecht und glücklich über sie geherrscht — warum verlangen sie also nach einer Veränderung in der

Regierungsform? Sie haben so viel und so wenig Grund dazu wie zum Abfall von Jahve, der ihnen ja auch nach einer Reihe ruhiger Jahre periodisch zum Bedürfnis wird; es ist der Ausfluss ihres innerlich heidnischen Wesens. So nach K. 8 nebst Zubehör. Ganz anders nach K. 9 ff. Da befindet sich Israel am Ende der Richterzeit nicht auf der Höhe von Macht und Glück, sondern im tiefsten Stande der Erniedrigung, und grade im Königtum wird das Mittel der Rettung gesehen. Mit diesem Unterschiede hängt ein anderer eng zusammen, bestehend in der Auffassung der Autorität Samuels. In K. 8 ff. ist er wie in K. 7 der Reichsverweser Jahve's, mit unbeschränkter Vollmacht. Er empfindet die Königsherrschaft als seine eigene Absetzung; jedoch rebelliren die Israeliten nicht etwa gegen ihn, sondern erbitten sich von ihm selber den König. Er hätte die Bitte verweigern, er hätte ihnen einen Herrscher nach seinem Gutdünken geben können, doch als correkter Theokrat lässt er Jahve entscheiden. Zum Schluss legt er feierlich die bisher von ihm geführte Regierung nieder und übergiebt sie seinem Nachfolger, der nur den Titel, nicht aber die Fülle der Macht vor ihm voraus hat, eher in letzterer Beziehung, als bloss weltlicher Fürst (12, 23 f.) hinter ihm zurücksteht. Wie steht es dagegen in K. 9 ff.? Hier ist Samuel dem Saul selber weder dem Namen noch dem Wohnorte nach bekannt, nur der Knecht hat von ihm sagen hören und in seiner Heimat steht er als Seher in grosser Achtung. Was man sich unter einem Seher von damals vorzustellen habe, wird mit einiger Absichtlichkeit klar gestellt, indem Samuel nach dem Verbleib entlaufener Eselinnen gefragt und ihm dafür ein viertel Silberling angeboten wird. Steht nun auch dieser Seher deutlich über der Masse seiner Standesgenossen, so bleibt doch sein geschichtliches Eingreifen völlig innerhalb der Schranken des auch etwa einem Kalchas Möglichen, und lässt von der legislativen und exekutiven Gewalt eines Regenten der Theokratie nicht das Mindeste merken. Er bringt nicht die Hülfe, er ersieht nur die Hülfe und den Helfer. Grade das Ereignis, wodurch Samuel nach K. 8 ff. von seiner Stellung verdrängt und in den Hintergrund geschoben wird, begründet hier einzig seine Bedeutung: das Königtum Sauls, das zwar nicht sein Werk, aber sein Gedanke ist. Er kündigt dem Benjaminiten seine Bestimmung an, als Interpret von dessen eigenen

Herzensgedanken 9, 19. Damit ist seine Aufgabe erfüllt, seinen Nachfolger in der Regierung zu ernennen hat er keinen Auftrag und keine Gewalt. Alles Weitere überlässt er dem Laufe der Dinge und dem Geiste Jahve's, der Saul auf eigene Füsse stellen werde.

Im Hintergrunde der beiden verschiedenen Berichte erkennen wir den geistigen Abstand zweier Zeitalter. Dem vorexilischen Israel ist das Königtum der Höhepunkt der Geschichte und die grösste Segnung Jahve's. Vorher ging eine Periode der Unruhe und Bedrängnis, wo jeder tat was er wollte und also die Feinde leichtes Spiel hatten. Nun wohnt man sicher, respektirt von den Nachbaren, und kann im Schutze staatlicher Ordnung seines Feigenbaumes und seines Weinstocks froh werden. Das ist das Verdienst der beiden ersten Könige, die Israel von seinen Räubern befreit, ihm Macht und Ruhe gegeben haben. Sie werden in dieser Hinsicht nicht verschieden beurteilt, der eine hat das Werk angefangen, der andere es vollendet I 9, 16. 14, 48. II 3, 18. 19, 10. Während man früher in harter Kampfesarbeit nicht zu Atem kam, ist nun Zeit auch an anderes zu denken. Noch das Deuteronomium, das nicht lange vor dem Exil geschrieben ist, betrachtet die vorkönigliche Periode nur als eine vorbereitende und nicht für voll zu rechnende Übergangszeit: erst muss Israel selber zu festen Sitzen gelangt und eine gesicherte Existenz gewonnen haben, dann wird auch Jahve sich einen Sitz erwählen und Ansprüche in Bezug auf den Cultus erheben. Nachdem aber David es dahin gebracht, dass das Volk Raum hat und festgewurzelt ist im Boden und nicht mehr zittert vor den Feinden, die es von Anfang an und alle Tage der Richter in Atem gehalten haben, ist dann unter seinem Nachfolger die Zeit gekommen, den Tempel zu bauen und sich höheren Aufgaben hinzugeben. Wie ferne dem hebräischen Altertum die Vorstellung eines feindlichen Gegensatzes zwischen dem himmlischen und dem irdischen Herrscher lag, ersieht man aus dem Namen des Gesalbten Jahve's und aus der prophetischen Hoffnung, die auch für die ideale Zukunft den menschlichen König nicht entbehren kann. So lebendig wie je einem anderen Volke ist es den alten Israeliten im Bewusstsein geblieben, welcher Dank den Männern und der Institution gebühre, wodurch sie aus der Anarchie und Unterdrückung zu einem geordneten und

wehrfähigen Gemeinwesen emporgehoben wurden; die Bücher Samuelis legen davon das beredteste Zeugnis ab.[1])

In schneidendem Gegensatz dazu nimmt die Version 1. Sam. 7. 8. 10, 17 ff. 12 ihren Standpunkt ein. Da ist die Errichtung des Königtums nur eine tiefere Stufe des Abfalls. Einen Fortschritt über das mosaische Ideal hinaus kann es nicht geben; je weiter man sich davon entfernt, desto grösser ist der Rückschritt. Die kapitale Sünde, einen menschlichen Herrscher auf Jahve's Thron zu setzen, dient sogar der Richterzeit, die sonst auch grau in grau gemalt wird, zur verklärenden Folie; selbige erscheint wegen ihres Festhaltens an der Urform der Theokratie in hellerem Lichte, ja grade zuletzt noch, um den Contrast zu erhöhen, in herrlichem Glanze. Unter Samuels Regimente war Alles wie es sein sollte. Fragen wir nun, wie es denn da eigentlich war und was es mit der theokratischen Verfassung für eine Bewandtnis hat, so erhalten wir darauf freilich keine genügende Antwort. Man könnte vom Haupte auf den Körper zurückschliessen wollen, aber was für einen Begriff soll man sich von Samuels Stellung machen? So wie er in diesen Kapiteln erscheint, ist er in den Kategorien, die etwa in Frage kommen, durchaus nicht unterzubringen; er ist kein Richter, kein Priester, kein Prophèt, wenn wir den Worten ihre historische Bedeutung lassen. Ein zweiter Moses ist er — nun ja, aber das macht uns nicht klüger. Deutlich ist nur, dass die Theokratie auf ganz anderem Fusse eingerichtet ist als die Reiche dieser Welt, und dass es als Abfall zum Heidentum gilt, wenn die Israeliten wie andere Völker einen König an ihre Spitze stellen, der Hofleute und Beamte, Officiere und Soldaten, Rosse und Wagen hält. Sie ist demnach ein geistliches Gemeinwesen, wie denn auch der geistliche Charakter des Regenten ausser Frage steht. Sa-

[1]) In der Ausschau Bileams über die gesegnete Zukunft Israels Num. 23 f. haftet sein Blick besonders auf dem Königtum als einem Hauptsegen. Im Allgemeinen 23, 21: „Jahve sein Gott ist mit ihm, und Königsjubel wird laut unter ihm". Mit besonderer Beziehung auf Saul 24, 7: „und über Agag triumphirt sein König und sein Reich steigt empor". Auf David 24, 17: „ich sehe ihn obwol nicht jetzt, ich schaue ihn obwol nicht nahe; aufgeht (זרח) ein Stern aus Jakob und eine Rute aus Israel, und zerschmettert die Schläfen Moabs und den Scheitel aller Söhne Seths, auch Edom wird Eroberung". Die Thora und das Königtum sind nach Deut. 33, 4. 5 die beiden grössten Gnadengaben Gottes: „Weisung hinterliess uns Mose, als Erbe der Gesammtheit Jakobs; und es kam über Israel ein König, indem die Zweige des Volks sich zusammentaten, sich einigten die Stämme Israels".

muel mahnt das Volk vom Götzendienst zu lassen, er steht dem grossen Busstage zu Mispa vor, der in der heiligen Geschichte Epoche bildet, seinem Bitten und Schreien vermag Jahve nichts abzuschlagen 12, 17. „Es sei ferne von mir, sagt er noch beim Abschiede 12, 23, für euch einzutreten und euch auf den guten und richtigen Weg zu weisen.“ Entsprechend haben die Bürger der Theokratie die Aufgabe den Jahvecultus zu pflegen und sich der Leitung des Stellvertreters der Gottheit nicht zu entziehen. Auf Mittel sich wehrfähig zu machen brauchen sie nicht zu denken; wenn sie fasten und beten und von ihren Sünden lassen, so schlägt Jahve die Feinde durch seinen Blitz und Donner zurück, und so lange sie fromm sind, lässt er dieselben gar nicht in's Land kommen. All der Aufwand, wodurch ein Volk sonst seine Existenz sichert, ist dann natürlich überflüssig. Dass diese Vorstellung ungeschichtlich sei, versteht sich von selber; dass sie der echten Tradition widerspricht, haben wir gesehen. Die alten Israeliten haben nicht von Anfang an eine Kirche, sondern zuerst ein Haus zum Wohnen gebaut; und sie sind überfroh gewesen, als sie es glücklich unter Dach hatten 11, 15. Aber noch das ist zum Schluss hinzuzufügen, dass jene Vorstellung nur in einer Zeit entstanden sein kann, welche Israel als Volk und Reich nicht mehr kannte und von den realen Bedingungen, die dazu gehören, keine Erfahrung hatte — dass dieselbe mit anderen Worten dem exilischen oder nachexilischen Judentume entstammt. Damals war aus der Nation eine religiöse Gemeinde geworden, deren Glieder sich um des willen auf die Hauptsache, den Gottesdienst und die Frömmigkeit, beschränken konnten, weil ihnen die Sorge für die weltlichen Angelegenheiten durch die Chaldäer oder die Perser abgenommen war. Damals existirte also die Theokratie, und von daher wird sie idealisirt auf die Vorzeit übertragen. Aber so dass dabei der materielle Untergrund, worauf sie tatsächlich ruhte, nemlich die Fremdherrschaft, ignorirt und es hingegen den alten Israeliten als Heidentum angerechnet wird, dass sie selber für ihre äussere Existenzfähigkeit sorgen; dass sie ein Volk im vollen Sinne des Wortes sind und sich als solches mit den Mitteln, wie sie die Realität der Dinge erheischt, zu erhalten streben. Dass die durch das Königtum geschaffene politische Organisation und Centralisation die cultische erst begründet habe, dass ihre Kirche

nur das verklärte Überbleibsel der Nation sei, der Gedanke kam begreiflicher Weise den Epigonen nicht — was dem Mose gutgeschrieben wird, wird dem Königtum entzogen.

Noch eins ist hervorzuheben. Die Kapitel 7. 8. 10, 17 ff. 12 bekunden nicht bloss durch ihre allgemeine Haltuug eine nahe Verwandtschaft mit Jud. 19—21, sondern auch durch einen speciellen Berührungspunkt. Nur hier kommt Mispa bei Jerusalem als Versammlungsstätte Gesammtisraels vor, sonst hören wir in der ganzen Richter- und Königszeit nichts von dem Orte. Erst nach der Zerstörung Jerusalems wird er erwähnt und zwar als Mittelpunkt des neuen von den Chaldäern eingerichteten jüdischen Gemeinwesens Jer. 40 ff., als Substitut der alten Hauptstadt. In ähnlicher Bedeutung erscheint er noch einmal 1. Macc. 3, 46 ff., in einer Zeit, wo der jerusalemische Tempel in den Händen der Syrer und den Juden unzugänglich war. Auf Grund von Jer. 40 ff. ist Mispa vermutlich auch in Jud. 20. 1. Sam. 7. 10 bestimmt, die Stelle Jerusalems zu vertreten, des allein legitimen, damals aber noch nicht vorhandenen Heiligtums. Das ist ein weiterer Beweis des nachdeuteronomisch-jüdischen Ursprungs dieser Geschichten, zugleich aber auch ein Merkmal dafür, dass dieselben den Priestercodex, bei aller Hinneigung zu dessen Anschauungen, doch tatsächlich noch nicht voraussetzen. Dort vollzieht sich nemlich die Projection Jerusalems für die vorsalomonische Periode in ganz anderer Weise, die Stiftshütte macht Mispa überflüssig. Übrigens ist auch der Ritus des Wasserausgiessens 1. Sam. 7 dem Priestercodex fremd.

3. Sauls Verhältnis zu Samuel, sehr geeignet zu verallgemeinernder Betrachtung, hat auch sonst der Entwicklung der Tradition zum Anhalt gedient. Gehen wir von der Auffassung in 1. Sam. 7. 8. 12 als unterer Grenze aus, so steht ihr am nächsten, was 1. Sam. 13 in einer Einlage von Samuel berichtet wird. Nachdem Saul in Gilgal von dem Volksheere, womit er Jabes entsetzt hat, zum Könige gemacht ist, sucht er sich darunter Männer aus, die mit ihm und Jonathan zu Gibea und dem benachbarten Michmas lagern; Jonathan gibt das Signal zum Kampfe gegen den Erzfeind, indem er den Vogt zu Gibea erschlägt. Die Philister rücken vor und machen nordwärts von Gibea Halt, nur durch ein tiefes Tal davon getrennt. Saul aber, heisst es nun plötzlich 13, 7, war noch immer in Gilgal

und wartete sieben Tage auf Samuel gemäss der Frist, die ihm dieser gesetzt, aber Samuel kam nicht und die Kriegsleute zerstreuten sich. Wie er nun eben selber das Opfer brachte, ohne das kein Feldzug eröffnet werden konnte, da kam Samuel und fuhr ihn an. Saul rechtfertigte sich sehr triftig: das Volk habe sich verlaufen und Samuel sich nicht zur bestimmten Zeit eingestellt, die Philister aber seien schon bis dicht vor Gibea vorgerückt, so habe er nicht länger warten können das Opfer zu bringen und ihnen entgegenzugehen. Aber Samuel hatte darauf nur die Antwort: „du hast gefehlt, hättest du Jahve's Gebot gehalten, so hätte er dein Königtum bestätigt in Ewigkeit, nun wird dein Königtum nicht bestehen; Jahve hat sich einen Mann nach seinem Herzen ausgesucht und ihn zum Fürsten über sein Volk bestimmt, denn du hast nicht gehalten, was Jahve dir befohlen hat". Sprach's und entfernte sich, Saul aber zog mit dem Heere von Gilgal nach Gibea. Zu Gibea — fährt der folgende Vers 13, 16 dann fort — sassen Saul und Jonathan und ihre Leute, als die Philister in Michmas sich lagerten.

Dass der ganze Passus über die Begegnung des Königs mit dem Propheten in Gilgal 13, 7—15 von späterer Hand eingesetzt ist, erhellt aus dem Ortswechsel. Am Anfange der Erzählung befindet sich Saul in Gibea 13, 2. 3 und eben dort suchen ihn die Philister auf, deshalb vor dem Orte Halt machend, weil sie hier auf die Gegenwehr treffen. Plötzlich wird 13, 7 stillschweigens vorausgesetzt, Saul habe sich seit der Königswahl noch immer in Gilgal aufgehalten und sei von da gegen die Philister gezogen, die vor Gibea auf ihn warteten. Aber in 13, 16 hat man wieder den Eindruck, dass Saul mit den Seinigen längst in Gibea gestanden habe, als die Feinde gegenüber Lager schlugen; nur so versteht sich der Gegensatz des zuständlichen Particips (sedentes) und des inchoativen Perfekts (castrametati sunt). Und weiterhin verrät sich in der triumphirenden Fortsetzung der Erzählung, namentlich in K. 14, keine Spur, dass jene ominöse Scene in Gilgal auf Sauls, des Volkes, und des Schriftstellers Seele laste.

Mit den sieben Tagen, die Saul nach 13, 7—15 zu Gilgal auf Samuel warten soll, wird zurückgegriffen auf 10, 8, wo der Seher dem zukünftigen Könige sagt: „du sollst vor mir nach Gilgal hinabziehen und dort will ich dir nachkommen, um die

Opfer zu bringen; sieben Tage sollst du auf mich warten, damit ich dir ansage, was du zu tun hast". Diesem Verse spricht nicht bloss der Zusammenhang mit 13, 7—15 sein Urteil. Nach 10, 1—7 handelt es sich dem Samuel in diesem Augenblicke nur darum, das Mistrauen des seine Eselinnen suchenden Benjaminiten zu dem ihn geweissagten hohen Berufe zu überwinden, ihm Glauben und Zuversicht einzuflössen, aber nicht, ihm unverständliche Vorschriften darüber zu geben, was er, wenn er wirklich König geworden sei, zunächst tun und wie lange er in Gilgal auf ihn warten solle. Den schulmeisterlichen Ton von 10, 8 erwartet man am wenigsten grade nach der unmittelbar vorangehenden Äusserung 10, 7: wenn die drei Bürgschaften eingetroffen seien, so solle Saul tun was seine Hand finde, denn Gott sei mit ihm. Hiermit wird ihm doch die volle Freiheit des Handelns gegeben, und zwar deshalb, weil Gottes Geist in ihm wirkt, der bekanntlich bläset wo er will und sich von keiner Autorität drein reden lässt.[1])

Die Einlage beruht auf einer älteren Relation über den Bruch zwischen Samuel und Saul 1. Sam. 15, in welcher aber auch das Opfer die Gelegenheit und Gilgal der Schauplatz ist: nur aus letzterem Umstande erklärt es sich, dass Gilgal auch in 13, 7—15 trotz aller Unmöglichkeit als der gegebene und notwendige Ort festgehalten wird. Jahve erteilt durch Samuel dem Könige Befehl, die Amalekiter zur Strafe für eine vor Alters gegen Israel begangene Heimtücke zu bannen und nichts von ihnen übrig zu lassen. Demzufolge bekriegt Saul die Amalekiter und schlägt sie, führt aber den Bann nicht ganz streng aus, sondern schont des besten Viehs und des gefangenen Königs Agag. Darüber in Gilgal, wo man den Sieg vor Jahve feiert, von Samuel zur Rede gestellt gibt er vor, die Beute zum Opfer Jahve's bestimmt zu haben. Damit macht er keinen Eindruck. „Siehe Gehorsam ist besser als Opfer, Aufmerken mehr wert als Widderfett; siehe wie Wahrsagerei ist das Widerstreben

[1]) Übrigens ist es klar, dass der Vf. von 10, 8. 13, 7—15 unmöglich schon in Kap. 11 den Samuel in Gilgal vorgefunden haben kann, bevor er ihn in Kap. 13 dorthin kommen lässt. Dass 11, 12—14 Nachtrag ist, haben wir bereits gesehen; aber auch in 11, 7 muss der Name Samuels interpolirt sein. In der Tat handelt 11, 15 das Volk, d. i. das Heer, noch im jetzigen Text vollkommen auf eigene Hand, Daraus folgt zugleich, dass 10, 8. 13, 7—15 älter ist als Kap. 7. 8. 10, 17 ff. 12.

und wie Bilder- und Götzendienst der Ungehorsam: weil du Jahve's Wort verschmäht hast, hat er dich als König verschmäht.“ Der König erkennt seine Schuld und will Samuel begütigen, der aber wendet sich erzürnt, und da ihn jener festhalten will, reisst der Mantel. „Jahve hat das Reich Israel heute von dir gerissen und es einem Besseren gegeben, auch lügt der Wahrhaftige Israels nicht und ändert seinen Sinn nicht, denn er ist kein Mensch, dass ihn etwas reue.“ Doch auf die Bitte Sauls ihm wenigstens nicht öffentlich vor dem Volke die Ehre zu versagen, nimmt Samuel am Opfer teil und eröffnet es selber damit, dass er den Agag vor Jahve zerhaut. Dann gehen sie auseinander um sich nie wiederzusehen, Samuel aber trägt Leid um ihn, dass Jahve sich's hatte reuen lassen, ihn zum König über Israel gemacht zu haben. Mit dieser Erzählung hängt eine andere, durch Gegenstand und Behandlung, Gedanken und Ausdruck, auf's engste zusammen; die von der Hexe von Endor. Als Saul kurz vor der Schlacht, in der er fiel, das Heer der Feinde überblickte, befiel ihn Angst und Schrecken. Er fragte Jahve, erhielt aber keine Antwort, weder durch Träume noch durch das Ephod noch durch Propheten, bis er durch die Not einer dunklen Zunft in die Arme getrieben wurde, die er sonst verfolgt und ausgerottet hatte. Verkleidet suchte er Nachts mit zwei Begleitern eine Totenbeschwörerin in Endor auf, und nachdem er sie über die Todesgefahr beruhigt hatte, die ihr durch Ausübung ihrer Kunst drohte, hiess er sie den Samuel citiren. Wie sie den Geist heraufkommen sieht, erkennt sie, dass derjenige, dem er zu einer Unterredung entgegengehe, der König selber sei; sie schreit laut auf, lässt sich aber wieder beschwichtigen und beschreibt das Aussehen des Toten. Saul sieht ihn nicht, er hört ihn nur reden. „Warum hast du mich in Unruhe gesetzt und mich heraufholen lassen? Jahve tut wie er durch mich gesagt, reisst das Reich von dir und gibt es einem anderen, weil du seiner Stimme nicht gehorcht und seinen grimmigen Zorn gegen Amalek nicht ausgerichtet hast: morgen wirst du mit deinen Söhnen bei mir sein und auch das Heer Israels wird Jahve in der Philister Hand übergeben.“ Bei den Worten schlägt Saul so lang wie er ist zu Boden, er hatte Tags vorher und auch die Nacht nichts gegessen. Mit Mühe wird er bewogen, etwas zu sich zu nehmen;

darauf erhebt er sich mit seinen Knechten, seinem Geschick entgegen zu gehen 1. Sam. 28, 3—25.

Vergleichen wir mit diesem Original die Copie 13, 7—15, so fällt zuvörderst die Vorschiebung des Bruches auf. Kaum König geworden wird Saul sofort abgesetzt, gleich auf dem Fleck, zu Gilgal. Und auf was für Gründe hin? Samuel hat ihm ganz willkürlich eine Wartezeit gesetzt, erst nachdem sie verstrichen ist, trifft Saul Anstalten zum Abmarsch, zu dem die Not zwingt, und darum wird er verworfen! Offenbar ist jener von vornherein von der Stimmung gegen ihn beseelt, die der legitime Fürst dem Usurpator gegenüber hat; er hat es darauf angelegt einen Anlass zu finden, um sein Verhältnis zu ihm in's Klare zu bringen. Genau genommen hat er freilich den Anlass doch nicht gefunden, da ja die Frist eingehalten ist; aber unausgesprochen steht die Meinung im Hintergrunde, dass der König nicht bloss vor Ablauf der sieben Tage, sondern überhaupt nicht opfern dürfe; sein Opfern wird als Raub am Heiligen angesehen. Da taucht die autonome Theokratie vor unsern Augen auf, an die vor Ezechiel niemand gedacht hat; wir werden erinnert an die Erzählungen der Chronik über Joas und Uzzia. Bei aller Ähnlichkeit des Inhalts ist doch der Geist von 1. Sam. 15. 28 ein wesentlich anderer und älterer. Nicht mit so rasender Eile erfolgt hier die Verwerfung, man gewinnt nicht den Eindruck, dass Samuel sich freut, den König von der Hand schlenkern zu können. Er ehrt ihn vielmehr vor dem Volke, er trägt Leid, dass Jahve ihn verschmäht hat; Saul, der ihn im Leben nicht mehr schaut, wendet sich in der höchsten Not noch an den Toten: er hält ihn nicht für seinen bösen Feind. Während ferner dort der König sich versündigt, indem er die Heiligkeit des Opfers und die Unnahbarkeit des Altars für den Laien nicht gebührend achtet, so wird ihm hier vorgeworfen, dass er dem Opfer einen viel zu hohen Wert beilegt. Dort handelt endlich die Gottheit und ihr Stellvertreter mit absoluter Willkür, stellt sich mit unbegreiflichen kleinlichen Geboten schroff dem Menschen gegenüber, fordert ihn zum Widerspruch heraus; hier ist das Auftreten Samuels, wenn man den Bann als Volkssitte voraussetzt, motivirt, sein Wesen nicht von Geist entblösst, er beruft sich nicht auf seine Unverantwortlichkeit, sondern auf die Evidenz, dass Gehorsam besser sei als Widderfett.

Freilich gehören auch die Kapitel 15 und 28 nicht zum Stock der Überlieferung. Bei 1. Sam. 28, 3—25 ist es leicht, die Einschiebung aufzuzeigen, denn der Faden von 28, 1. 2, herkommend von K. 27, wird 29, 1 fortgesetzt; nach 28, 4 sind die Philister schon zu Sunem in Jezreel, nach 29, 1 noch zu Aphek in Saron, von wo sie erst 29, 11 nach Jezreel aufbrechen (Bleek [4] S. 220). Um in Bezug auf 1. Sam. 15 das Gleiche zu zeigen, könnte man sich darauf berufen, dass zwischen 14, 52 und 16, 14 directer Anschluss besteht — aber das ist etwas umständlich zu beweisen. Es genüge also, dass in der vorhergehenden Geschichte Sauls (9,1—10, 16. 11. 13. 14) der Amalekiterkrieg in einem ganz anderen Lichte erscheint. Die Veranlassung dazu ist nach 14, 48 den Bedürfnissen der Gegenwart entnommen und der Zweck der sehr praktische „Israel von seinen Räubern zu befreien"; keine Rede davon, dass der Feldzug um eines religiösen Gebotes willen unternommen sei, um die Amalekiter für eine längst verjährte Schuld zu strafen, über die man nur aus den Geschichtsbüchern über die mosaische Zeit Bescheid wusste. Beide Erzählungen, K. 15 sowol als K. 28, sind Vorspiele der folgenden Begebenheiten. Mit K. 16 tritt David auf den Schauplatz, ist sofort die Hauptperson und drängt Saul zur Seite: in K. 15 wird diese Wendung prophetisch eingeleitet. Die Tatsache war überliefert, dass Saul von Jahve zum Könige ersehen war. Wie ist es denn möglich, dass seine Herrschaft trotzdem keinen Bestand hatte? Jahve, der sonst seinen Sinn nicht ändert, hat sich in ihm geirrt; Samuel, der den König berufen hat, muss zu seinem grossen Schmerz ihm nun auch das Urteil der Verwerfung sprechen. Die Gelegenheit, bei der er es tut, ist augenscheinlich historisch, nemlich die Siegesfeier zu Gilgal, wobei als vornehmstes Opfer der gefangene Führer der Amalekiter selber dargebracht ward. Das Opfer Agags, der späteren Sitte völlig fremdartig, mag zu der Deutung Anlass gegeben haben, dass Saul den König geschont, Jahve aber seinen Tod verlangt und ihn durch Samuel am Altare habe zerhauen lassen. Daraus lässt sich leicht das Übrige entspinnen, näher auf das Wie einzugehen, ist überflüssig. Zu K. 15 verhält sich weiter K. 28, wie zur ersten Stufe die zweite. Es braucht nicht nachgewiesen zu werden, dass hier Sauls Fall im letzten Kampf gegen die Philister seinen

prophetischen Schatten vorauswirft. Dass er sich an die Hexe wendet, um den abgeschiedenen Samuel zu beschwören, gibt einen höchst wirksamen Eindruck von der Gottverlassenheit, worin er sich befindet, seit jener von ihm sich abgewandt. Die allgemeine Färbung endlich wird dem Gegensatze zwischen Samuel und Saul hier verliehen durch das Verhältnis der Propheten zu den Königen, wie es sich besonders im Reiche Samarien (1. Reg. 14, 7) ausgebildet haben muss. Es ist klar, dass unsere Erzählungen in der Auffassung dieses Verhältnisses den prophetischen Standpunkt einnehmen, wie sie denn auch nach den lehrhaften Ideen, die darin ausgesprochen werden, als prophetische Conceptionen angesehen werden müssen.

4. David ist der erste judäische Held, dem wir begegnen; er stellt sogleich alle übrigen in den Schatten. Über seine Taten besitzen wir zwei ausführliche und zusammenhängende Schriften, die sich gegenseitig ergänzen. In 1. Sam. 14, 52 bis 2. Sam. 8, 18 wird zunächst umständlich erzählt, auf welche Weise David auf den Thron gelangt sei, sodann folgt seine Haupttat als König, die Demütigung der Philister und die Gründung Jerusalems, worauf mit einer kurzen Übersicht über das sonst noch Bemerkenswerte abgeschlossen wird. Der Bericht ist uns vollständig erhalten, nur nicht in seiner reinen Form, sondern vielfach durchbrochen und überarbeitet. Die zweite Schrift 2. Sam. 9 — 2. Reg. 2 ist am Anfange verstümmelt, sonst jedoch fast völlig intakt, wenn man 2. Sam. 21—24 heraushebt. Sie erzählt vorzugsweise die Vorgänge am Hofe zu Jerusalem aus den späteren Jahren des Königs und verfolgt dabei mit besonderem Interesse, wie Salomo, von dessen Geburt und deren Umständen gleich anfangs die Rede ist, über seine vor ihm stehenden Brüder Amnon Absalom Adonia hinweg auf den Thron gelangt. Vgl. Bleek [4] S. 223. 225. Beide Schriften zeichnen sich aus durch ihren wesentlich historischen Charakter. Die Darstellung ist weit eingehender und nicht von fern so poetisch wie in der Geschichte Sauls 1. Sam. 9 ff., Übertreibungen wie 14, 46 ff. kommen nicht vor. Den Vorzug verdient 2. Sam. 9 ff. In den Hergang der Begebenheiten, die natürlichen Anlässe und menschlichen Motive der Handlungen gewinnen wir da einen Einblick, wie kaum irgendwo sonst innerhalb der historischen Bücher. Die Begeisterung für David hat wol auch hier die

Feder geführt, aber seine Schwächen werden nicht verschwiegen, die wenig erbaulichen Verhältnisse seines Hofes getreu berichtet, die Palastintrigue, durch die Salomo auf den Thron gelangte, mit einer boshaften Naivetät vorgetragen. Die erste Schrift 1. Sam. 16—2. Sam. 8 erzählt nicht so eingehend, gibt aber den Zusammenhang nicht minder strenge und beruht auf nicht viel schlechterer Information. Der Parteistandpunkt tritt dadurch stärker hervor, dass David in biographischer Weise seit seinem ersten Auftreten zum Helden der Geschichte gemacht wird, während doch noch König Saul sie eigentlich beherrscht und bewegt. Aber zur Umdichtung der Tatsachen hat die unvermeidliche judäische Sympathie schwerlich geführt, überhaupt nicht anders und nicht stärker eingewirkt, als sonst das lokale Interesse für den Stammhelden, von dem aus ursprünglich immer erzählt worden ist. Doch gilt dies Lob von 1. Sam. 16 ff. nur, sofern der ursprüngliche Bestand in Frage kommt. Anders steht es mit den grade hier sehr zahlreichen Einsätzen, welche dem älteren Zusammenhange sich anschmiegen oder auch wol eine Neubearbeitung an Stelle eines echten Gliedes desselben treten lassen. Hier hat die Idealisirung Davids schöpferisch gewirkt, hier finden wir für die Geschichte der Tradition, in dem rohen Stil wie sie vor der Hand allein ausführbar ist, reiche Ausbeute.[1]) Vor allem den Anfang der ersten Schrift hat die spätere Sagenbildung überwuchert.

David, als tapferer kluger und redegewandter Mann bekannt, empfohlen zugleich durch sein Saitenspiel, kam an des Königs Hof und ward sein Waffenträger 16, 14—23. Im Kampfe gegen die Philister bewährte er sich so, dass Saul ihn von Stufe zu Stufe erhob und ihm seine Tochter zum Weibe gab 18, 6 ff. Aber das Glück und der Ruhm des Judäers machten Saul eifer-

[1]) Welche Prämissen vorzugsweise zu Grunde liegen, erkennt man aus dem nachdeuteronomischen Programm 2. Sam. 7 (Bleek [4] S. 223). Nicht David solle dem Jahve, sondern Jahve werde dem David ein Haus bauen, sagt Nathan, er meint das feste Königshaus der Davididen. „Wenn deine Tage vollendet sind und du bei deinen Vätern ruhst, will ich deinen Samen bestätigen und sein Königtum befestigen; ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein, so dass wenn er sich verfehlt, ich ihn mit menschlichen Schlägen züchtige, aber meine Gnade ihm nicht entziehe, wie ich sie Saul entzogen habe. Dein Haus und dein Reich sollen fest vor mir sein in Ewigkeit, dein Thron beständig für und für.“ Auf David fällt der Glanz des Gründers der judäischen Dynastie.

süchtig, und in einem Anfall der Manie, der er auch nach 10, 10 ausgesetzt war, warf er nach David, der durch sein Saitenspiel den bösen Geist zu verscheuchen suchte, mit der Lanze 19, 8—10. Da jener im Einverständnis mit Jonathan es für geraten hielt zu entweichen, so bestätigte das des Königs Argwohn, dem zunächst die Priester von Nob zum Opfer fielen, weil ihr Oberhaupt David mit Brod versorgt und das Orakel für ihn befragt hatte 21, 2—7. 22, 6—23. Den Flüchtigen selber bekam Saul nicht in die Hand, er scharte sein Geschlecht und andere verzweifelte Gesellen um sich und ward ihr Anführer in der Wüste Juda 22, 1—5. 23, 1—13. 25, 2 ff. Um den sich wiederholenden Verfolgungen Sauls zu entgehen, trat er endlich auf das Gebiet der Philister über und erhielt von dem Fürsten Achis die judäische Stadt Siklag zu Lehen 27, 1 ff.

Dies der Anfang der Geschichte Davids nach dem einfachen Faden der alten Erzählung. Zusatz ist zunächst die Legende von dem Kampfe des Hirtenknaben gegen Goliath 17, 1—18, 5, welche gleichmässig nach vorn und hinten anstösst. Denn nach 16, 14—23 war David, als er mit Saul in Berührung kam, nicht ein des Waffenhandwerks unkundiger Fant, sondern, „ein streitbarer Kriegsheld, verständiger Rede, und von stattlichem Ansehen“, und nach 18, 6 sangen die Weiber bei der siegreichen Heimkehr des Heeres: Saul hat des Philisters Tausende geschlagen und David seine Myriaden — letzterer war also neben dem Könige der Führer Israels, ein erprobter und bekannter Mann. Augenscheinlich muss zwischen 16, 23 und 18, 6 ursprünglich etwas ganz Anderes gestanden haben. Mit der Geschichte von Goliath 17, 1—18, 5 fällt nun aber aus ähnlichen Gründen auch die von der Salbung Davids 16, 1—13, die von jener abhängig (16, 12. 17, 42) ist; und auf diese Weise entsteht, da wir K. 15 bereits als secundäres Erzeugnis kennen gelernt haben, der nötige Anschluss von 14, 52 mit 16, 14. In 18, 6 ff., wo über die Entstehung der Eifersucht Sauls gehandelt wird, fehlen mehrere der störendsten Erweiterungen noch der Septuaginta, namentlich der erste Speerwurf 18, 9—11 und die Verlobung mit Merab 18, 17—19. Am buntesten kreuzen sich die Einschläge in dem Bericht über den Ausbruch der Feindschaft Sauls und über Davids Flucht, K. 19. 20. Das Stück 19, 1—7, sehr unmotivirtes Machwerk, verrät durch die Bekanntschaft mit

K. 17 seinen späteren Urprung; erst mit 19, 8 beginnt die Fortsetzung von 18, 29ª (LXX). Nach Sauls Speerwurf 19, 8—10 entflieht David zum ersten mal, ist aber v. 11 doch noch zu Hause und entflieht mit Hülfe weiblicher List v. 12 zum zweiten male, zu Samuel gen Rama, um indessen in K. 20 nach wie vor in Gibea zu erscheinen. Es fällt dem Könige auf, dass er nicht zur Tafel kommt; Jonathan versichert ihn der Gewogenheit seines Vaters, an der David allerdings zweifelt ohne jedoch vom Gegenteil deutliche Beweise zu haben. Nachdem der tötliche Hass des Königs constatirt, macht David nun endlich Ernst mit der Flucht; in K. 21 f. finden wir ihn auf dem Wege über Nob nach Juda, doch weicht er 21, 11 noch einmal von frischem von dem Angesichte Sauls. Es versteht sich von selbst, dass in der Wirklichkeit und in der ursprünglichen Erzählung die Flucht nur einmal geschehen und gleich von vornherein nach der Zuflucht, d. h. nach Juda, gerichtet gewesen sein muss. Das genügt, um über 19, 11—24 den Stab zu brechen; das 20. Kapitel ist wenigstens in seiner jetzigen Gestalt im Zusammenhang unmöglich; in K. 21 sind v. 8—10 und v. 11—16 auszuscheiden. Auch in dem Abschnitte über Davids Freibeuterleben K. 23—27 finden sich bedeutende Nachträge; nemlich ausser 27, 7—12 besonders die Begegnungen Davids mit seinen Verfolgern, in zwei Versionen, von denen die eine 26, 1—25 wegen v. 19 vor K. 27 eingesetzt ist, die andere 23, 14—24, 23 vor K. 25, um eine zu nahe Collision zu vermeiden. Da beide vielerwärts wörtlich übereinstimmen, so wird man Recht haben, die kürzere und motivirtere Fassung K. 26 für die Grundlage anzusehen. Dass aber auch K. 26 nicht dem echten Stocke angehört, ergibt schlagend die Folge 26, 25. 27, 1. Die Einschiebung der Zusätze ist übrigens natürlich nicht ohne allerlei Redaktionsänderungen im älteren Stoffe abgegangen; vgl. z. B. 16, 14.

Obwol von der selben Wurzel ausgehend, sind diese Wucherungen doch keineswegs gleichartig und gleichstufig. Zum Teil sind es volkstümliche Sagen und unabsichtliche Dichtungen. So die Geschichte von der Michal, die es gegen ihren Vater mit ihrem Manne hält, ihn Abends am Seil durchs Fenster lässt und die Häscher eine Weile hinhält, indem sie vorgibt, David sei bettlägerig, und ihnen den Hausgott vorweist, den sie auf's Lager gepackt und unter die Decke gesteckt hat 19, 11—17.

Von etwas anderer Farbe sind die Begegnungsscenen zwischen Saul und David; doch tut die Überzeugung, dass letzterer der König der Zukunft sei, der Anerkennung des ersteren als des wirklichen Königs und Gesalbten Jahve's keinen Eintrag; auch erscheint Saul nicht bösartig, sondern verblendet. In der secundären Version 23, 14 ff. kommt, abgesehen von der ganz posthumen Einschaltung zwischen 23, 15 und 23, 19, zu den rührenden Motiven ein gutmütiger Scherz hinzu, wie nemlich die beiden um einen Berg herum Haschen spielen, der davon den Namen hat. Als religionsgeschichtliches Kennzeichen für das Alter dieser Erzählungen kommt einerseits die unbefangene Erwähnung des Gottesbildes im Hause Davids in Betracht, andererseits die Äusserung 26, 19: „wenn Jahve dich gegen mich reizt, so möge er Opfer riechen, wenn es aber Menschen sind, so seien sie verflucht vor Jahve, dass sie mich jetzt vertrieben haben aus der Gemeinschaft im Lande Jahve's und mich zwingen, fremden Göttern zu dienen". Es ist vielleicht nicht zufällig, dass letztere Äusserung in dem Parallelbericht fehlt, und dafür eine förmliche Huldigung hinzugekommen ist, die Saul zum Schlusse seinem destinirten Nachfolger darbringt. Was die Erzählung von Goliath anlangt, so ist sie zwar auch harmlos, aber von einer viel spezifischeren religiösen Färbung. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Rede, mit der David dem Riesen entgegen geht 17, 45 ff.: „du kommst zu mir mit Schwert und Speer, ich komme zu dir im Namen Jahve's der Heerscharen, den du geschmäht; heute wird er dich in meine Hand übergeben, dass alle Welt erfahre dass Israel einen Gott hat und dass diese Versammlung (הקהל = Israel) wisse, dass nicht durch Schwert und Speer Jahve hilft, denn sein ist der Streit." Das nähert sich der geistlichen Sprache der nachdeuteronomischen Zeit. Nach 2. Sam. 21, 19 ist Goliath von Gath, dessen Speerschaft dick war wie ein Webebaum[1]), nicht in den Philisterkriegen Sauls, sondern seines Nachfolgers aufgetreten und nicht von einem Hirtenknaben, sondern von einem Krieger aus Bethlehem, namens Elhanan, erlegt worden.

[1]) Dieser Ausdruck kommt 1. Sam. 17 wieder vor und beweist die Abhängigkeit dieser Legende von 2. Sam. 21. 23, einer Zusammenstellung von Heldenanekdoten aus den Philisterkriegen Davids im echten kurzen volkstümlichen Ton. Vgl. zu 1. Chron. 12 oben S. 180.

Das Thema David und Jonathan hat ohne Zweifel geschichtlichen Grund, findet sich jetzt aber nur in secundären Ausführungen behandelt. Als solche hat man auch die Erzählung über den Abschied K. 20 anzusehen. Jedoch scheint dieselbe auf eine ältere Grundlage zurückzugehen, welche wol dem Zusammenhange der ursprünglichen Schrift angehört haben könnte. Nemlich der Pfeilschuss hat nur dann Bedeutung, wenn eine Unterredung zwischen den beiden Freunden nicht stattfinden kann. Da sie ja aber zusammenkommen und frei heraussagen was sie auf dem Herzen haben, so ist jenes stumme Zeichen nicht bloss überflüssig, sondern auch unverständlich und sinnlos. Wenn aber grade der am meisten charakteristische Zug nicht in die gegenwärtige Physiognomie der Erzählung passt, so heisst das mit andern Worten, dass sie nicht in der wahren Form erhalten ist. Ursprünglich hat Jonathan lediglich den Pfeil abgeschossen und seinem Knaben zugerufen, wo er liege; und David, in der Nähe des Schiessplatzes versteckt, hat aus dem Zuruf das verabredete Signal entnommen. Mit dem Zuruf, der Pfeil liege näher nach ihm zu oder weiter von ihm weg, forderte Jonathan scheinbar den Knaben, in Wahrheit den Freund auf, entweder zu ihm heranzukommen oder von ihm weg zu gehen. Zum Zwiegespräch sind die beiden in dem zweiten Fall, der bekanntlich in Wirklichkeit eintrat, nicht gekommen; der tränenreiche Abschied fällt also fort und mit ihm auch vorher die im gleichen Stil gehaltenen sentimentalen Reden, in denen Jonathan seinem Vater tatsächlich Recht gibt, doch aber auf's entschiedenste Partei nimmt für David, dessen nicht achtend, dass dieser ihn selber vom Erbe verdrängen wird.[1])

[1]) Nur in einer Hinsicht legt er seiner Selbstverleugnung Schranken an; er lässt sich von dem künftigen Könige feierlich verbürgen, dass er seiner Familie schonen werde. Hier liegt ein Interesse aus der Gegenwart des Erzählers zu Grunde. Die orientalische Sitte, dass der neue Regent die vorhergehende Dynastie ausmordet, hat David nicht systematisch befolgt und insonderheit zu Gunsten eines hinterlassenen Sohnes des Jonathan eine Ausnahme gemacht. „Mein ganzes Geschlecht — sagt Meribaal II 19, 29 — war meinem Herrn Könige zu Tode verfallen, du aber hast mich an deinen Tisch gesetzt, was habe ich also für ein Recht, mich (auch über Ungerechtigkeiten) zu beklagen!" Dieser Sohn Jonathans aber ist der Ahn einer jerusalemischen Familie geworden, die bis über das Exil hinaus geblüht hat. — Ältere Züge in 1. Sam. 20 sind die Wichtigkeit des Neumondes, das Familienopfer zu Bethlehem, vielleicht der Stein אבן אצל, mit dem es keine ganz legitime Bewandtnis zu haben scheint, da der Name zweimal so sonderbar corrumpirt ist.

Tendenziös im schlimmen Sinne ist K. 18, 6 ff., auch abgesehen von den Zusätzen des masorethischen Textes. Hier wird die Feindschaft Sauls gegen David gleich in die ersten Anfänge ihres Verhältnisses zurückgetragen und die Freundschaft selber als heimlicher Hass dargestellt. Alle die Ehren, womit der König seinen Waffenträger überschüttet, werden als Mittel denselben zu beseitigen gedeutet; zu seinem Eidam soll er ihn nur deshalb gemacht haben, um durch den verlangten Preis für seine Tochter, die hundert Vorhäute der Philister, ihn tötlicher Gefahr auszusetzen. Für den Zusammenhang ist 18, 6 ff. nicht zu entbehren, aber zugleich steht fest, dass die giftige Betrachtungsweise Zeichen späterer Bearbeitung ist. Denn Saul begeht hier seine Perfidien im Einverständnis mit seinen Knechten, denen also dadurch seine Gesinnung gegen David bekannt geworden sein musste, aber der alte Erzähler nimmt im Gegenteil an, dass der Hass plötzlich zu Tage gekommen sei und dass bis dahin David bei Allen für den beliebtesten der Diener des Königs gegolten habe; vgl. 21, 2. 22, 14 f., um von K. 20 abzusehen. Nur dies entspricht auch der Natur Sauls, wie sie sonst überall geschildert wird.

Auf der tiefsten Stufe der Corruption steht die Überlieferung charakteristischer Weise in den beiden eingesetzten Erzählungen, in denen Samuel in das Leben Davids hineinragt. Nach 19, 18—24 flieht David zu dem Alten gen Rama in die Prophetenschule, Saul sendet ihm Häscher nach, aber wie diese in die Nähe Samuels kommen und ihn einen Haufen ekstatischer Enthusiasten commandiren sehen, werden sie auch von der Raserei ergriffen, und den zweiten und dritten Boten, die Saul absendet, ergeht es nicht besser. Saul muss endlich selber kommen, aber auch er wird in den Wirbel gezogen, wirft die Kleider von sich und tanzt vor Samuel und David, die allein nüchtern der bacchantischen Gesellschaft zuschauen, bis er umfällt und nackt wie er ist einen ganzen Tag und eine ganze Nacht liegen bleibt — daher das Sprichwort: „ist auch Saul unter den Propheten?“ Aber dass David, wenn er floh, auch gleich im Ernst nach Juda und nicht erst zum Spass gen Norden nach Rama floh, liegt ebenso auf der Hand, wie dass es ein starker Misbrauch ist, den Geist der Prophetie fremden Zwecken dienstbar zu machen und ihn so bloss zum persönlichen Schutze Davids aufzubieten, der gar

nicht nötig gehabt hätte, in Rama auf Saul zu warten und ihm dort ein Schnippchen zu schlagen. Unsere Erzählung, welche dem Vf. von 15, 35 noch unbekannt ist, geht zurück auf das angeführte Sprichwort, dieses wird aber anderswo (10, 12) in einem weit edleren Sinne erklärt, und man kann sich des Verdachtes, hier mit einer frommen Karikatur zu tun zu haben, um so weniger erwehren, da ja die Pointe jedenfalls die ist, dass Samuel und David sich an der Schande des nackten Königs weiden. Für die allgemeine Geschichte der Tradition ist der Umstand am interessantesten, dass Samuel hier zum Haupt einer Prophetenschule geworden ist, deren Übungen er leitet. Nach der ursprünglichen Vorstellung (K. 9. 10) tritt er einzeln für sich auf und hat mit den Banden der Ekstatiker, der Nebiim nichts zu tun. Er ist Roe, Seher, kein Nabi, Prophet. Zwar wird in der Glosse 9, 9 behauptet, beides laufe auf eins heraus, was gegenwärtig Nabi heisse, sei ehedem Roe genannt. Aber das ist nicht ganz richtig. Der Vf. von K. 9. 10 kennt auch den Namen Nabi sehr wol, aber er gebraucht denselben nie für Samuel, sondern nur pluralisch für die Haufen jahvetrunkener Derwische; in einer ganz anderen Bedeutung wie Roe und auch in ganz anderer Bedeutung als wie Jesaia und Jeremia den Titel Nabi führen.[1]) Man kann nicht daran zweifeln, dass diese Unterschiede historisch begründet und erst hinterher allmählich zusammengeflossen sind, dass also Samuel als Seher nicht zu einem der Flagellanten zu erniedrigen ist.

Da Davids Flucht zu Samuel eine frühere Beziehung zu ihm voraussetzt, so scheint 19, 18 ff. auf 16, 1—13 zurückzusehen. In diesem Stück fängt David seine Laufbahn gleich damit an, dass er als Hirtenknabe, der in der Familie noch gar nicht mitgerechnet wird, von Jahve's wegen an Sauls statt zum Könige gesalbt wird. Aber nachher ist davon Keinem etwas bekannt, selbst in der Erzählung von Goliath, die sonst noch am ehesten mit 16, 1—13 auf gemeinsamem Boden steht, wissen die älteren Brüder — hier drei, nicht sieben — nichts von der Salbung des Jüngsten, obwol sie dabei gewesen und selbst in Frage gekommen sein sollen (17, 28). Ebenso ist in den Verfolgungsgeschichten K. 24. 26 nur Saul die geheiligte Persönlichkeit, der

[1]) Diese müssten allerdings nach dem Sprachgebrauche von 1. Sam. 9 f. eher Roe heissen, und darin liegt die Berechtigung der Glosse 9, 9.

Gesalbte Jahve's, nicht David; der Glaube, dass letzterer von Jahve zu hohen Dingen ersehen sei, ist etwas anderes als die Tatsache seiner bereits vollzogenen Salbung. Wenn endlich die Folge bedingt ist von der Ursache, so zieht sich Samuel nach 15, 35 nicht bloss bis an seinen Tod von Saul zurück, sondern er trägt auch Leid um ihn bis an seinen Tod. Es ist ein harter Übergang, wenn es 15, 35 heisst: „Samuel sah Saul nie wieder bis an seinen Tod, weil er über ihn trauerte", und dann 16, 1 fortgefahren wird: „und Jahve sprach zu ihm: wie lange willst du über Saul trauern, da ich ihn doch verworfen habe". Deutlich aber erhellt, dass die Einsetzung des Nachfolgers eine ergänzende Consequenz der Absetzung des Vorgängers ist.

Zugleich ist die Salbung Davids durch Samuel das Gegenstück zur Salbung Sauls durch Samuel, wie das besonders der Vergleich von 10, 6. 11, 6 „und der Geist Gottes sprang auf Saul" und 16, 13. 14a „und Jahve's Geist sprang auf David und von Saul wich er" lehrt. Dort nun bedeutet die Inspiration ein momentanes Überschäumen, hier (trotz des Springens) eine schläfrige Potenz; schon allein dieser Unterschied lässt keinen Zweifel darüber, wo das Original und wo die Imitation zu suchen ist. Auf eine göttliche, d. h. überraschende und ideale Weise ist nach der alten Tradition bloss Saul König geworden, David auf einem recht langsamen menschlichen Wege und durch viele Zwischenstufen. Bloss von Saul erzählte man ursprünglich, dass der plötzliche Ausbruch des Geistes, wodurch er, unberufen wie er war, den Heerbann Israels aufbot, sich an die Spitze stellte, die Ammoniter schlug und König wurde, im Stillen vorbereitet sei durch einen alten Seher, der seine grosse Bestimmung deutete und ihm Zuversicht zu sich selber einflösste, indem er ihn heimlich im Namen Jahve's salbte. Von David wusste man nur, wie er sich durch eigene Kraft vom Kriegsmann zum Bandenführer, vom Bandenführer zum philisthäischen Lehnsfürsten von Siklag und Juda, vom Lehnsfürsten zum unabhängigen und mächtigen Könige Israels aufgeschwungen habe: gesalbt ward auch er, aber nicht zum voraus von Gott, sondern hinterdrein von den Ältesten von Juda und Israel. Diesen seinen menschlichen Ursprung, seinen Abstand grade in Bezug auf göttliche Weihe von dem Vorgänger, dessen Reich Jahve hinterdrein faktisch doch nicht bestätigt hatte, konnte

eine spätere Zeit nicht auf ihm sitzen lassen; er musste mindestens eben so gut wie jener die Salbung von Samuel empfangen haben. Dies ist denn also durch die Legende 16, 1—13 nachgeholt worden. Ein Schritt weiter auf der abschüssigen Bahn ist es, dass in der judaistischen Version 10, 16 ff. von Sauls Salbung stillgeschwiegen wird.

Wir kommen auf Samuel zurück, von dem das Buch Samuelis den Namen hat und der in der Tat zwar nicht für die Geschichte selber, wol aber für die Geschichte der Tradition von solcher Bedeutung ist, dass seine Gestalt als Gradmesser für den Stand derselben benutzt werden kann. Vier Stufen lassen sich in seiner Auffassung unterscheiden. Ursprünglich (9, 1—10, 16) ist er ein einfacher Seher, jedoch zugleich ein patriotischer Israelit, dem die Not seines Volkes zu Herzen geht und der seine Autorität als Seher benutzt, um einem Manne, den er als geeignet erkennt, in's Ohr und in den Sinn zu setzen, er sei zum Helfer und Führer Israels bestimmt. Diese Beziehung zwischen Seher und Krieger ist, wenn überhaupt Samuel irgend etwas bedeuten soll, notwendig als historisch festzuhalten; ähnliche Beispiele hat man in Debora und Barak aus älterer, in Elisa und Hazael und namentlich in Elisa und Jehu aus späterer Zeit. Samuels Grösse ist, dass er den erweckt hat, der nach ihm kommt und grösser ist als er; er verlischt nachdem er das Licht entzündet, welches nun in hellem Glanze brennt. Sein meteorisches Auftauchen und Verschwinden hat aber Verwunderung erregt und schon früh (S. 97. 139) zu einer Jugendgeschichte geführt, wo er schon als Knabe den Zusammenbruch des vorköniglichen Israels vorausverkündet 1. Sam. 1—3. Nachdem er das getan, schlägt jedoch das Dunkel wieder über ihm zusammen; schon in K. 4 ff. verlieren wir ihn völlig aus den Augen und erst als Greis treffen wir ihn wieder. Auf der anderen Seite hat der Umstand, dass wir auch nach der Begegnung mit Saul nichts mehr von dem Seher hören, der Meinung Vorschub geleistet, dass es sehr bald zu einem Bruch zwischen den beiden gekommen sei.

Dieser Meinung begegnen wir auf der zweiten Stufe, welche durch die prophetischen Erzählungen K. 15. 28 repräsentirt wird. Erzeugt ist sie aus dem Widerspruch, dass Jahve den, den er zum Könige ersehen, doch hinterher in seinem Königtume nicht

bestätigt und seine Dynastie stürzt. Also muss Samuel, der Saul gesalbt hat, zu seinem Kummer ihn hinterher verwerfen. Er erscheint dabei schon nicht mehr als der einfache Seher, sondern als ein Prophet im Stile Elia's und Elisa's, der den Gesalbten Jahve's als seiner Hände Werk betrachtet und ihm herrische Befehle gibt (15, 1), während er ihn dagegen nach 10, 7 ausdrücklich seiner eigenen Inspiration überlässt. Von der zweiten Stufe ist der Schritt zur dritten nicht gross. Hier überträgt Samuel die Salbung, gleich nachdem er sie Saul entzogen, auf David und setzt ihn als den nunmehrigen König von Gottes Gnaden dem verworfenen Vorgänger entgegen. Sein Ansehen hat sich inzwischen noch gesteigert; wie er nach Bethlehem kommt, zittern ihm die Ältesten entgegen 16, 1 ff.; in 19, 18 ff. hat er zauberische Gewalt über die Menschen. Noch immer aber gilt er bisher als der intellektuelle Urheber des Königtums. Erst der letzten exilischen oder nachexilischen Stufe in der Entwicklung der Tradition ist es vorbehalten, ihn umgekehrt als denjenigen darzustellen, der dem Verlangen des Volkes einen König zu haben, so viel an ihm ist, widerstrebt. Hier ist das vorkönigliche Israel zur Theokratie und Samuel zum Haupt der Theokratie emporgerückt; daher erklären sich seine Empfindungen.

Das moderne Urteil wird durch Samuels Fluch zu Gunsten Sauls und durch Samuels Segen zu Ungunsten Davids eingenommen, das Bild des einen hat unter der Verdunkelung nicht gelitten, wol aber das Bild des anderen unter der Verklärung.[1]) Gewisse in Vorurteil wie in Sachkenntnis gleich unbefangene Kritiker verehren in Saul den Bekämpfer und verabscheuen in David die Kreatur der geistlichen Herrschsucht, die sie in Samuel verkörpert sehen. Dem letzteren gibt man dabei eine Machtstellung dem Königtum gegenüber, die er nicht besessen haben kann, ohne breiten Grund unter den Füssen und einen

[1]) Am übelsten hat übrigens das verherrlichende Streben der Späteren dem David mitgespielt in dem Testamente 1. Reg. 2, 1—12. Schon durch die Sprache verrät es sich (v. 2—4) als nachdeuteronomischer Einsatz, der Inhalt ist der nachfolgenden Erzählung entnommen. Aber in dieser wird Salomo bei seinem Verfahren gegen Adonia Abiathar Joab und Simei keineswegs durch jenes Testament geleitet, sondern durch andere Grüude; und die ausgesprochene Absicht des Erzählers ist die, zu zeigen, wie Salomo's Thron durch Beseitigung der ihn gefährdenden Elemente befestigt wurde. Zudem passt die raffinirte Überlegung gar nicht zu dem Eindruck, den man sonst aus 1. Reg. 1. 2 von dem altersschwachen Könige gewinnt.

organisirten Einfluss in weiten Kreisen zu haben. Soll er sich nun etwa auf die Nebiim gestützt haben? Aber diese entstanden damals eben erst aus einer formlosen Begeisterung, die sich noch nicht auf schulmässig abgeschlossene Kreise beschränkte; ausserdem stand nach der alten Überlieferung wol der König, aber nicht der Seher mit ihnen in näherer Verbindung — der Glaube, dass letzterer Gründer und Vorstand ihrer Gilde gewesen sei, gründet sich auf die wertlose anachronistische Anekdote 1. Sam. 19, 18 ff. Oder conspirirte Samuel mit den Priestern zusammen gegen Saul? Dafür beruft man sich auf 1. Samuel 21. 22, wo Ahimelech von Nob den flüchtigen David mit Brod versieht und zur Strafe dafür sammt dem ganzen Geschlechte Eli's den Tod erleidet. Aber erstens stehen diese Priester mit Samuel in keinem Connex, zweitens lässt es sich mit nichts wahrscheinlich machen, dass sie mit David im Einverständnis waren und von dessen ehrgeizigen Plänen — angenommen er habe sie schon damals gehabt — etwas wussten, drittens steht das umgekehrt fest, dass sie dem Könige gegenüber gar keine Macht repräsentirten, vielmehr auf Gnade und Ungnade von ihm abhingen und auf einen leisen Verdacht hin sämmtlich hingerichtet wurden ohne dass Hund und Hahn darnach krähten. Jene freisinnige Auffassung von Samuels Verhältnis zu Saul und David leidet an dem Fehler, dass sie dem Samuel die Hierokratie als Basis seines Auftretens gegen das Königtum unterlegt. Wer aber die Hierokratie in diese Zeiten zurückträgt, der hat zu einem historischen Verständnis des hebräischen Altertums noch nicht den Anfang gemacht.

III.

1. Am breitesten macht sich die letzte Bearbeitung im Buche der Könige. Chronologische und religiöse Elemente verbinden sich auch hier zum Aufbau des Fachwerks; wir beginnen damit, die ersteren auf ihren systematischen Zusammenhang zu untersuchen.

Vom Auszuge aus Ägypten bis zum Anfange des Tempelbaues sind 480 Jahre verflossen, von da an bis zur Zerstörung Jerusalems, nach den Zahlen der Könige von Juda, 430, einschliesslich des Exils wiederum 480 Jahre. In der Chronik folgen sich von Azaria ben Ahimaas, der nach richtiger Lesart

zuerst im salomonischen Tempel amtete, bis auf Josadak, der in die Gefangenschaft geführt wurde, 11 Hohepriester, einschliesslich des Exils also wiederum 12 Generationen zu je 40 Jahren. Die Einzelposten, aus denen sich die Gesammtsumme zusammensetzt, sind hier krauser, teilweise gewiss aus dem Grunde weil sich gegebene Daten darunter befinden. Doch tritt auch hier, in den Regierungsjahren der Könige Juda's, die Vierzig als Grundelement hervor, denn von der Spaltung des Reichs bis zur Zerstörung Samariens im 6. Hizkia's haben Rehabeam Abia 20, Asa 41, Josaphat Joram Ahazia Athalia 40, Joas 40, Amasia Uzzia 81, Jotham Ahaz Hizkia 38, von der Zerstörung Samariens bis zum letzten Datum unseres Buches (II 25, 27) haben Hizkia Manasse Amon 80, Josia Joahaz Jojakim Jechonia 79½ Jahre; dass die Posten 41+81+38 sich durch Zufall zu 40+80+40 ergänzen, glaube wer mag.

Die israelitische Königsreihe ist in Absicht auf die Chronologie von der judäischen abhängig. Nach den judäischen Zahlen sind seit der Spaltung des Reichs bis zur babylonischen Verbannung 393 Jahre verflossen; nimmt man nun mit Ezechiel 4, 4 an, dass Samarien 150 Jahre früher als Juda untergegangen ist, so bleiben 243 Jahre für die Dauer des nördlichen Königtumes — auf 242 beläuft sich in der Tat die Summe der angegebenen Posten. Freilich schiessen dann die von der Zerstörung Samariens bis zur Zerstörung Jerusalems angenommenen 150 israelitischen Jahre um 17 über die Summe der parallelen judäischen hinaus, und um etwa ebenso viel bleiben die israelitischen Jahre vom 1. Jerobeam bis 9. Hosea hinter dem judäischen vom 1. Rehabeam bis 6. Hizkia zurück: synchronistische Rücksicht zwischen den einzelnen Regierungen aus beiden Reihen ist also ursprünglich nicht genommen. Die 242 Jahre des Nordreichs werden, durch die mit 1. Jehu gemachte Epoche, in 98+144 zerlegt; rundet man sie auf 240, d. h. auf die Hälfte von 480, ab, so muss man die 98 in 96 verwandeln, die dann den gleichzeitigen 96 judäischen Jahren entsprechen, und zwar muss man den Abzug bei der Regierung Baesa's machen. Denn dann entsteht folgendes Spiel: Jerobeam 22, Nadab 2, Baesa 22, Ela 2, Omri 12, Ahab 22, Ahazia 2, Joram 12. Das heisst: die acht Könige zusammen haben 96, die ersten vier und die letzten vier je 48 Jahre, zwei den Durchschnitt von 12; bei den übrigen

sechs teilen sich drei Paare von Vater und Sohn so in die ihnen zukommenden 2×12 Jahre, dass der Vater $12+10$, der Sohn $12-10$ bekommt — offenbar weil der Vater für viel wichtiger gilt als der Sohn.[1])

Der grosse in dieser Weise abgesteckte und nach Mass und Zahl künstlich gegliederte Zeitraum wird bei allen bedeutenden Epochen in predigtartigen Betrachtungen überblickt und gewürdigt, die im Buche der Könige weit häufiger sind als in den Büchern der Richter und Samuelis. Es macht keinen Unterschied, ob der Schriftsteller dabei selbst das Wort führt oder einen anderen reden lässt; jenes tut er beim Rückblick auf die Vergangenheit II 17, dieses bei der Vorausschau auf die Zukunft I 8. 9. Einige Proben sind unerlässlich, um eine Anschauung zu geben.

Bei der Hauptepoche, dem Tempelbau, hält König Salomo eine grosse Weihrede, worin er Jahve bittet das Gebet derer die ihn an dieser Stätte aufsuchen vom Himmel aus zu erhören, und schliesst dieselbe wie folgt. „Wenn sie an dir sündigen — denn niemand ist der nicht sündigt — und du auf sie zürnst und sie in Feindes Land nah oder fern gefangen führen lässt, wenn sie dann in sich gehen und zu dir beten: wir haben

[1]) Zahlen der Könige Juda's vom 4. Salomo's an: $37+17+3+41+25+8+1+6+40+29+52+16+29+55+2+31+11+11 = 430$ Jahre. Dabei sind Joahaz und Jechonia nicht mitgerechnet; bringt man sie mit 1 Jahre in Anschlag, so muss man für Salomo 36 ansetzen. Zahlen der Könige Israels von 1. Jerobeam: $22+2+24+2+12+22+2+12+28+17+16+41+1+10+2+20+9$. Die künstlichen Zahlenverhältnisse, wie sie oben dargelegt sind, hat besonders Ernst Krey erkannt; s. Bleek[4] S. 264 f. Darüber dass die Synchronismen ursprünglich nicht dazu gehören, vgl. Jahrbb. für Deutsche Theol. 1875 S. 607 ff. Über Ezech. 4 hat zuerst Bernhard Duhm (die Theol. der Proph. S. 253) das Richtige veröffentlicht. Die Zahl 390, die der MT in v. 5 für die Dauer der Gefangenschaft der Nordisraeliten angiebt, ist unmöglich. Denn Ezechiel kann nicht meinen, dass sie bereits seit 350 Jahren in der Fremde sich befinden, andrerseits aber die Strafzeit, die sie noch vor sich haben, nicht höher anschlagen als auf 40 Jahre, denn so lange dauert das Exil der Judäer nach seiner Rechnung, und die Restitution erfolgt bei ihm gleichzeitig für Israel und Juda, ja selbst für Ägypten (29, 11—16) — offenbar weil bewirkt durch die gleiche Ursache, den nach 40 Jahren zu erwartenden Sturz der Chaldäer. Die Zahl 390 ist in v. 5 falsch eingedrungen aus v. 7, wo es sich um etwas ganz anderes handelt, nicht um die Jahre des Exils, sondern um die Tage der letzten Belagerung Jerusalems; auf einer ähnlichen Confusion beruht die Glosse v. 13. Richtig gibt die LXX für das isralitische Exil die Jahrsumme 150 resp. 190 an, exclusive resp. inclusive der letzten 40 gemeinschaftlich mit Juda abzubüssende Strafjahre. Bemerkenswert ist, dass $390 = 240+150$.

gefehlt gesündigt sind schuldig, und wenn sie sich von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu dir bekehren im Lande ihrer Feinde wohin sie geschleppt sind, und zu dir beten in der Richtung auf ihr Land zu das du ihren Vätern gegeben hast, auf die Stadt die du erwählt und das Haus das du deinem Namen gebaut hast, so höre im Himmel ihr Gebet und Flehen und nimm dich ihrer Sache an und vergib deinem Volke seine Untreue und lass sie Mitleid finden bei ihren Gewalthabern, dass sie sich ihrer erbarmen. Denn sie sind dein Volk und Erbe, da du sie aus Ägypten, aus dem Schmelzofen, herausgeführt und sie dir aus allen Völkern der Erde ausgesondert hast, wie du durch deinen Knecht Mose geredet." Was Jahve darauf geantwortet habe, vernehmen wir in K. 9. „Ich habe dein Gebet und Flehen vor mir gehört, ich habe das Haus geheiligt, meinem Namen dort eine ewige Statt zu geben, dass mein Auge und mein Herz allezeit dort seien. Wenn du nun vor mir wandelst wie dein Vater David aufrichtig und ehrlich, alles zu tun was ich dir befohlen habe, und meine Gesetze und Rechte hältst, so will ich den Thron deiner Herrschaft über Israel in Ewigkeit bestätigen, wie ich zu David gesagt habe: es soll dir nie fehlen an einem Nachfolger auf dem Throne Israels. Wenn ihr und eure Söhne aber von mir abweicht und meine Gesetze und Rechte die ich euch geschrieben nicht haltet, und andere Götter verehrt, so vertilge ich Israel aus dem Lande das ich ihm verliehen habe, und das Haus welches ich meinem Namen geheiligt habe schlage ich mir aus dem Gesicht; Israel wird zu Spott und Schanden unter allen Völkern und dies Haus zu Trümmern. Und fragt man dann: warum hat Jahve diesem Lande und diesem Hause solches angetan? — so wird es heissen: weil sie Jahve ihren Gott, der ihre Väter aus Ägyptenland geführt, verlassen und sich an andere Götter gehängt und ihnen gehuldigt und gedient haben."

Das gleichfalls sehr einschneidende Ereignis der Reichsspaltung wird durch eine Prophetie Ahia's an den ersten Jerobeam eingeleitet. „Siehe ich reisse das Reich von Salomo und gebe dir die zehn Stämme, nur ein Stamm soll ihm bleiben wegen meines Knechtes David und wegen der Stadt Jerusalem, die ich erwählt habe; weil er mich verlassen und die Astarte von Sidon und den Kamos von Moab und den Milkom von Ammon

angebetet hat und nicht gewandelt ist in meinen Wegen, zu tun was mir gefällt, meine Rechte und Gebote, wie sein Vater David. Und wenn du hörst was ich dir befehle und in meinen Wegen gehst und tust was mir gefällt, meine Rechte und Gebote, wie mein Knecht David tat, so will ich mit dir sein und dir ein festes Haus bauen wie dem David und dir Israel geben. Und den Samen Davids will ich demütigen wie gesagt, doch nicht für alle Zeit."

Eine Reihe regelmässig bei den Thronumwälzungen des Nordreiches eingefügter Prophetien ähnlichen Stiles übergehe ich und setze nur noch das Schlusswort her, womit der Sturz des Zehnstämmereichs 2. Reg. 17 begleitet wird. Derselbe sei erfolgt, „weil die Kinder Israel an Jahve ihrem Gott, der sie aus Ägyptenland befreit hatte, sündigten und andere Götter fürchteten und wandelten in den Satzungen der vor ihnen vertriebenen Völker und in den Neuerungen der Könige Israels; und weil die Kinder Israel Dinge, die nicht so sind, ihrem Gott Jahve andichteten und sich Höhen bauten in all ihren Orten vom Wachtturm an bis zur ummauerten Stadt, und sich Malsteine und Holzsäulen aufrichteten auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baume und dort auf allen Höhen opferten, wie die Völker die Jahve vor ihnen vertrieben hatte, und böse Dinge verübten den Jahve zu reizen und den Greueln dienten die Jahve verboten hatte. Zwar bezeugte Jahve ihnen durch alle Propheten und Seher: kehrt um von euren bösen Wegen und haltet meine Gebote und Satzungen nach all der Thora, die ich euren Vätern befohlen und durch meine Knechte, die Propheten, entboten habe; aber sie hörten nicht, sondern verhärteten ihren Nacken wie ihre Väter, weil sie Jahve ihrem Gott nicht glaubten, und sie verschmähten seine Satzungen und seinen Bund den er mit ihren Vätern geschlossen und seine Zeugnisse die er ihnen eingeschärft, und folgten dem Nichts und wurden zu nicht und wandelten den Völkern ringsum nach, denen es gleichzutun ihnen Jahve verboten hatte. Und sie verliessen alle Gebote ihres Gottes und machten sich Gussbilder und Holzsäulen und beteten das ganze Himmelsheer an und dienten dem Baal und liessen ihre Kinder durch's Feuer gehen und trieben Zauber und Wahrsagerei und waren versessen zu tun was böse ist vor Jahve, ihn zu reizen. Und Jahve zürnte

sehr auf Israel und trieb sie fort von sich; nur der Mann von Juda allein blieb übrig. Aber auch die von Juda hielten die Gebote ihres Gottes nicht und wandelten in der Weise Israels; so verwarf Jahve das ganze Geschlecht Israel und demütigte sie und gab sie in die Hand von Räubern, bis er sie fortgeworfen hatte von seinem Angesicht." Für Juda fehlt eine besondere Schlussbetrachtung, aber die für Israel gilt auch für Juda mit. Man erkennt das nicht bloss aus den letzten angeführten Worten, sondern auch daraus, dass zwei sehr charakteristische Greuel in dem obigen Verzeichnis, die Anbetung des Himmelsheeres und das Kinderopfer, nach dem allein massgebenden Zeugnisse der Propheten noch nicht im achten, sondern erst im siebten Jahrhundert, unter Manasse, eingerissen sind und also nicht Israel sondern Juda zur Last fallen.

Von solchen Sammelpunkten aus, wo sich, bei den grösseren Epochen, das Wasser gleichsam staut, verzweigt sich das Geäder nach allen Seiten[1]). Wie sich die Herrscher zum reinen Gottesdienst gestellt, ob sie was recht oder was böse ist in den Augen Jahve's getan haben, ist die Frage die immer zuerst aufgeworfen und auch bei solchen die nur acht Tage regiert haben beantwortet wird. Gewöhnlich muss constatirt werden, dass sie das Böse getan haben; παρὲξ Δαυὶδ καὶ Ἐζεκίου καὶ Ἰωσίου πάντες πλημμέλειαν ἐπλημμέλησαν, sagt Jesus Sirach 49, 4, nicht ganz genau allerdings, aber doch insofern mit Recht als auch an den frommen Königen immer noch etwas auszusetzen ist. Die Sünde aber ist hier nicht mehr, wenigstens nicht hauptsächlich, der Dienst fremder Götter, sondern der verkehrte Dienst Jahve's. Es wird jetzt ein specieller und darum strengerer Massstab angelegt — den Grund davon (S. 20) kennen wir: seit an dem Orte den Jahve sich erwählt hat der Tempel erbaut ist, hört die bisherige Gemütlichkeit auf Deut. 12, 8 und vor allem tritt nun das Verbot der Bamoth in Kraft 1. Reg. 3, 2. Dass die-

[1]) Zusätze wie מצות יהוה 1. Reg. 18, 18 (LXX richtig יהוה ohne מצות), עזבו בריתך (LXX richtig עזבוך ohne ברית) und weitläufigere wie 1. Reg. 18, 31. 32a. 2. Sam. 6, 2b (אשר נקרא וגו) bringe ich nicht in Anrechnung, weil sie aus verschiedenen Zeiten stammen, grösstenteils jünger sind als die deuteronomistische Bearbeitung und weniger der literarischen als der Textkritik angehören; Bleek[4] § 298. An sich ist es freilich sehr wichtig, diese Retouchen aufzudecken und zu beseitigen. Die ganze alte Überlieferung ist damit überzogen wie mit einem judaistischen Verdauungsschleim.

selben trotzdem fortbestanden, ist die eigentliche allgemeine und durchgehende Sünde der Zeit. Verschlimmert wird sie noch dadurch, dass mit den Bamoth sich auch allerlei ungesetzlicher Unfug im Jahvedienste einnistete, Masseben und Ascheren und immergrüne Bäume und die Hurer und Huren. Speciell für Israel, welches beständig mit Juda verglichen wird, kommt als zweite Hauptsünde hinzu die Sünde Jerobeams, d. h. die goldenen Kälber zu Bethel und zu Dan. Mit den chronologischen Daten verbindet sich die religiöse Würdigung zu jenem Schema, welches gleichmässig jede einzelne Regierung der Könige von Israel und Juda einfasst, und zwar häufig mit reicherem Inhalt gefüllt, nicht selten aber auch fast leer ist an historischem Stoff. Am nacktesten tritt dasselbe hervor in Kapiteln wie I 15. 16. II 13. 14. 15.

Dass diese Bearbeitung unseres Buchs mit derjenigen der beiden vorangehenden Geschichtsbücher im Wesentlichen gleichartig ist, bedarf keines Nachweises. Nur hat sie hier einen wärmeren, lebhafteren Ton und ein weit näheres Verhältnis zu den Sachen. Es hängt damit zusammen, dass sie auch viel deutlicher den Standpunkt erkennen lässt, von dem sie ausgeht. Schon daraus dass der historische Stoff sich bis zur Zerstörung Jerusalems, ja bis zum Tode des gefangenen Königs Jechonia ausdehnt, ergiebt sich, dass mit der Abfassungszeit bis in's babylonische Exil, bis in dessen zweite Hälfte hinabgegangen werden muss; die Chronologie, sofern sie das Exil selber mit 50 Jahren in die 480jährige Periode einrechnet, führt uns noch etwas tiefer; doch ist es nicht unmöglich, hier eine nachträgliche Modificirung anzunehmen, die den Gesammtcharakter nicht weiter verändert hat.[1]) Vom Ende aus wird hier auf die Königsperiode

[1]) Die Vermutung liegt nahe, dass das letzte erwähnte Datum, die Befreiung Jechonia's aus dem Kerker im 37. Jahre nach seiner Thronbesteigung, die ursprünglich beabsichtigte untere Grenze der Chronologie gewesen sei, zumal die 40jährigen Perioden, worin sich wie oben gezeigt die judäischen Posten einteilen, grade auf dies Datum auslaufen. Wenn dem so ist, so kann aber nicht das 4. oder 5. Salomo's als die Anfangsepoche angesehen werden; denn die 37 oder 36 daraus resultirenden Jahre lassen sich, mit Absicht auf das 37. Jechonia's als Ziel, nicht unterbringen. Jene Epoche ist nun auch durchaus unnatürlich, Salomo's 40 Jahre dürfen nicht so zerrissen werden, und wenn man in jener Zeit überhaupt einen Einschnitt machen will, so muss man es bei der Spaltung des Reiches tun als dem gegebenen Ausgangspunkt der Reihen von Israel und von Juda. Beachtenswert ist, dass die 37 Jahre Jechonia's am Schluss der älteren Rechnungs-

zurückgeschaut wie auf eine abgeschlossene Vergangenheit, über welche das Urteil gesprochen ist. Schon bei der Einweihung des Tempels lässt sich der Gedanke an seine Zerstörung nicht zurückhalten, auch sonst steht überall die Vernichtung der Nation und ihrer beiden Reiche im Hintergrunde. Das gibt dem Ganzen die Beleuchtung: es wird gezeigt, warum es so kommen musste. Wegen der Untreue gegen Jahve, wegen der grundverkehrten Richtung, an der man trotz der Thora Jahve's und seiner Propheten beharrlich festgehalten habe. Die Darstellung wird gewissermassen zu einem grossen Sündenbekenntnis der exilirten Nation über ihre Vergangenheit. Es ist die Art, nicht bloss das gegenwärtige Geschlecht sondern die gesammte bisherige geschichtliche Entwicklung zu verurteilen, die wir zuerst bei Jeremia (2, 1 ff. 4, 3) antreffen, der sich auch schon die Frage nach den Gründen des Endes vorzulegen hatte.[1]) Ezechiel hat diese negative Betrachtungsweise, mit besonderer Rücksicht auf die Greuel des älteren Cultus, weiter verfolgt (K. 16. 20. 23), man findet sie gleichfalls in Jes. 40—66 (42, 24. 43, 27), obwol ihr hier eine positive und weit gehaltvollere ergänzend zur Seite tritt, ferner in Deut. 28—30 und Lev. 26. Die ganze Vorzeit gilt als eine ungeheure Schuld, die im Exil abgebüsst wird Jer. 32, 29. Ezech. 18, 2. 33, 10. Jes. 40, 1; es wird sogar die Dauer der Strafe nach der Dauer der Sünde berechnet Lev. 26, 34. Auch nach der Befreiung schleppt sich diese Stimmung gegenüber dem Altertum noch fort Zach. 7, 8 ff. Esdr. 9, 7 ff. Neh. 9, 7 ff.

weise, die vielleicht nur 40jährigen Generationen, vielleicht aber auch eine 500jährige Periode von David an (40+40+20+41+40+40+81+38+80 +79½) herauszubringen suchte, den 37 Jahren Salomo's am Anfang der jetzt durchgeführten entsprechen. — Dass man auch späterhin an der Chronologie noch allerlei änderte und besserte, ergibt sich aus den nachgetragenen Synchronismen der Könige Israels und Juda's, aus den schwankenden und nebeneinander hergehenden Angaben im B. Judicum (z. B. Interregna und kleine Richter, die 3fache Verrechnung der Philisterzeit), ja sogar noch aus den Varianten der Septuaginta.

[1]) Der Sturz Samariens hat schon die älteren Propheten in Bezug auf das Nordreich zu ähnlichen Betrachtungen geführt, die aber doch in der Regel (Am. 5. Jes. 9) lange nicht so radikal und so weit hergeholt sind. Nur Hosea verfolgt allerdings die Schuld der Gegenwart hinauf bis in den Anfang — aber er exemplificirt (wie Mich. 6) vorzugsweise an der Urgeschichte Jakobs und Mose's, in der eigentlich geschichtlichen Zeit steckt er doch noch zu sehr darin um sie von so hohem Standpunkte aus zu überschauen. Auch darin ist er der Vorläufer der Späteren, dass er das menschliche Königtum für einen Hauptschaden Israels ansieht: er hatte dazu in den Verhältnissen seiner Gegenwart allerdings sehr dringende Veranlassung.

Die Bearbeitung steht naturgemäss auf judaistischem Standpunkte. Ausserhalb Jerusalems ist der Jahvedienst ketzerisch, so dass der politische Abfall der Nordisraeliten zugleich als kirchlicher erscheint. Doch werden sie darum nicht wie in der Chronik von der Gemeinschaft des Volkes Gottes ausgeschlossen, so völlig sind doch die alten Traditionen noch nicht über Bord geworfen: erst nach der assyrischen Zerstörung Samariens setzt Juda allein die Geschichte fort. Nahezu die gleiche Verehrung wie der Stadt und dem Tempel Jahve's wird dem David und seinem Hause dargebracht. Das letztere hat die Verheissung ewigen Bestandes, welche besonders gern mit den Worten Jeremia 33, 17 ausgedrückt zu werden pflegt. Es ist ohne Zweifel kein Zufall, dass mit der Befreiung des Davididen Jechonia aus dem Kerker geschlossen wird; sie ist das Angeld des Grösseren, was zu erwarten steht. Auch in den Worten Ahia's an Jerobeam, dass die Demütigung des Hauses David und die Abreissung der zehn Stämme doch nicht für alle Zeit dauern solle, blitzt die messianische Hoffnung auf, die grade in und nach dem Exil in den Gemüttern sehr lebendig gewesen ist, wie wir aus Haggai und Zacharia ersehen.

Lässt sich bei den Büchern der Richter und Samuelis vielleicht nicht mit völliger Bestimmtheit entscheiden, welches die Norm sei, wonach der letzte Verfasser die Vergangenheit beurteilt, so ist beim Buche der Könige kein Zweifel möglich. Hier wird nicht bloss in unbestimmten Andeutungen von dem Willen Jahve's geredet, dem Israel gehorchen soll und widerstrebt, sondern auch hin und wieder (I 2, 3. II 14, 6. 17, 37) von der geschriebenen Thora, worin seine Rechte und Satzungen enthalten sind — eine Unterscheidung, worin sich immerhin ein geschichtliches Gefühl ausspricht. Das Gesetzbuch aber, das als Massstab zu Grunde gelegt wird, ist dasjenige, von dessen Auffindung unter Josia in 2. Reg. 22. 23 so ausführlich erzählt wird, das Deuteronomium. Darauf führt, wie allseitig anerkannt wird, sowol die Phraseologie des Bearbeiters, als der Geist, in dem er richtet und insbesondere diejenigen Volkssünden verdammt, gegen welche das Deuteronomium und die Reformation des Königs Josia gerichtet sind. Auch das einzige wörtliche Citat aus dem Buche der Thora, welches vorkommt, ist eben dem Deuteronomium entnommen 2. Reg. 14, 6. Deut. 24, 16. Dahingegen

finden sich von der Unbekanntschaft mit dem Priestercodex sehr deutliche Anzeichen in der Bearbeitung. Nirgend wird zwischen Leviten und Priestern ein Unterschied gemacht; von den Aharoniden ist keine Rede. Ingleichen wird durch 1. Reg. 3, 2 (S. 20) die Vorstellung eines vorsalomonischen Centralheiligtums ausgeschlossen. Nur in einem Abschnitt, der im hohen Grade allerhand Correkturen und Interpolationen ausgesetzt gewesen ist, in der Beschreibung des Tempels und der Tempelweihe I 6—8, finden sich Spuren der Einwirkung auch des Priestercodex, namentlich im masorethischen Texte, weniger in der Septuaginta. Was es damit für eine Bewandtnis hat, ist an dem wichtigsten Beispiel bereits oben S. 45. 46 dargelegt worden; hier erwähne ich nur noch, dass um der Collision mit dem ehernen Altar Mose's zu entgehen, der eherne Altar Salomo's gegenwärtig an zwei Stellen unterdrückt ist, wo er nach 8, 64. II 16, 14. 15 ursprünglich nicht gefehlt haben kann (Bleek [4] S. 231).

Wenn man darnach in vollem Masse berechtigt ist, die Bearbeitung deuteronomistisch zu nennen, so darf man damit doch keinen anderen Sinn verbinden als den, dass dieselbe unter dem Einfluss des Deuteronomiums entstanden ist, unter dem das ganze Jahrhundert des Exils steht. Zwischen deuteronomistisch und deuteronomisch ist ein nicht bloss zeitlicher sondern auch inhaltlicher Unterschied[1]); das Deuteronomium selber sieht im Cultus noch nicht so die Hauptaufgabe Israels und steht noch weit mehr innerhalb des Realismus eines wirklichen Volkslebens. Eine besonders greifbare einzelne Differenz liegt in der Datirungsweise. Statt mit ihren althebräischen Namen Ziv Bul Ethanim bezeichnet der letzte Vf. die Monate mit Zahlen, die vom Frühling als Jahresanfang ausgehen. Dadurch unterscheidet er sich nicht nur von seinen älteren Quellen (I 6, 37 f. 8, 2), sondern auch vom Deuteronomium; s. oben S. 111 ff.

2. Es versteht sich, dass diese Bearbeitung dem überlieferten Stoffe fremd ist und ihm Gewalt antut. Zumal ist derselbe durch eine sehr einseitige Auswahl alterirt worden, welche von spezifisch religiösen Gesichtspunkten ausgeht. Das Interesse für die Propheten mischt sich darin mit dem Interesse für den Cultus. Es ist freilich nicht gesagt, dass diese Auswahl erst

[1]) Nachdeuteronomisch, aber noch aus der Königszeit sind 1. Sam. 2, 27 ff. 2. Sam. 7, 1 ff. 2. Reg. 18, 13. 17 ff. 19, 1 ff. K. 11. 12. 22. 23.

vom letzten Vf. herrühre, so gut sie auch zu seinem Geschmacke passt: es war ihm wahrscheinlich in dieser Richtung schon vorgearbeitet. Aber für uns ist es weder möglich noch wichtig, in dem Sichtungsprocess, den die Überlieferung über die Königszeit durchzumachen gehabt hat, verschiedene Phasen zu unterscheiden.

An der Spitze des ganzen Buches steht der Tempelbau, fast alles was von Salomo erzählt wird steht dazu in Beziehung. Damit ist zugleich der Gesichtspunkt angegeben, der auch die übrige judäische Geschichte beherrscht; sie ist mehr eine Geschichte des Tempels als des Reichs. Die Geschicke des Heiligtums und seiner Schätze, die den Cultus betreffenden Einrichtungen und Massregeln der Könige sind so ziemlich das Einzige, worüber wir immer auf dem Laufenden gehalten werden. Auch die wenigen ausgeführten Erzählungen (II 11 f. 16. 22 f.) spielen im Tempel und drehen sich um den Tempel; nur in II 18 f. wiegt das prophetische Interesse vor.

In Bezug auf das Reich Israel sind die Angaben über den Cultus sehr mager und meist ziemlich vage; hier treten die prophetischen Erzählungen in den Vordergrund, in der Regel solche die vom prophetischen Standpunkte aus erzählt sind, oder doch solche in denen die Propheten handelnd auftreten. Hie und da wird auch über Berührungen des Nordreiches mit Juda näher berichtet: darin äussert sich das judäische Interesse der Auswahl. Das einfach Geschichtliche, das bloss Weltgeschichtliche so zu sagen, wird im allerdürftigsten Masse mitgeteilt, häufig nur die Aufeinanderfolge der Königsnamen. Über König Omri, den Gründer der Stadt Samarien und Neubegründer des Reichs, der auch Juda in eine Art freundschaftlicher Abhängigkeit gebracht zu haben scheint, erfahren wir fast nichts, über Jerobeam II, den letzten grossen Herrscher, nicht mehr. In ein paar nichtssagenden Versen wird der Zusammenstoss mit den Assyrern und der Fall Samariens abgemacht; dass das nördliche Reich auch nach der Fortführung eines grossen Teils der Einwohner noch geraume Zeit unter eigenen Königen fortbestanden hat, hat sich erst aus der Entzifferung der Keilinschriften ergeben. Zuweilen unterbricht ein blitzendes Juwel (II 9. 10) die umgebende Nacht, aber hinterher tappen wir wieder im Dunkeln. Die alte Überlieferung ist uns nur, soweit sie den

Späteren von religiösem Werte schien, aufbewahrt worden, sie hat ihren angeborenen Schwerpunkt verloren und nunmehr eine Haltung angenommen, die sie ursprünglich gewiss nicht hatte. In Juda mag in der Tat der Tempel grössere Bedeutung gehabt haben als das Reich, aber die Geschichte Israels ist ohne Zweifel nicht bloss und nicht vorzugsweise Geschichte der Prophetie gewesen. Von den Verlusten, die wir zu beklagen haben, muss am stärksten die israelitische Überlieferung betroffen sein.

Nicht so unersetzlich ist der Schaden, den die Bearbeitung durch ihr positives Eingreifen in den quellenmässigen Stoff gestiftet hat; doch ist er auch nicht unerheblich. Am besten lässt sich die Verfärbung charakterisiren an den weittragenden Bemerkungen, womit die Königsreihe von Israel eröffnet wird. „Jerobeam sprach in seinem Herzen: nun wird das Reich wieder an David fallen; wenn dies Volk hinaufzieht Opfer zu bringen im Hause Jahve's zu Jerusalem, so werden die Leute sich im Herzen zu ihrem rechten Herrn zurückwenden und mich töten und wieder dem Rehabeam von Juda untertan werden. Da beriet sich der König und machte zwei goldene Kälber und sprach zu ihnen: hört nun auf nach Jerusalem zu ziehen; siehe da deine Götter, Israel, die dich aus Ägyptenland geführt haben. Und er stellte eins in Bethel und das andere in Dan auf. Und dies geriet zur Sünde und das Volk ging wie ein Mann sogar bis Dan. Und er machte Höhentempel und nahm Priester mitten aus dem Volk, die nicht aus den Söhnen Levi's waren: wen er wollte, den stellte er an zum Höhenpriester" I 12, 26—30. 13, 33. Nicht ganz so verkehrt wie in der Chronik, aber doch auch anachronistisch genug ist hier zunächst die Anschauungsweise, die in den Erwägungen Jerobeams durchschimmert, als sei das ephraimitische Königtum sich seines illegitimen Ursprungs bewusst und nur künstlich in seiner Sonderexistenz zu erhalten gewesen. Wie man in Wahrheit in dieser Hinsicht in Nordisrael gedacht hat, bezeugt der Segen Jakobs und der Segen Mosis. Dort heisst Josèph der Gekrönte seiner Brüder, hier wird von ihm gesagt: „sein erstgeborner Stier voll Majestät (= der König) hat Büffelhörner, mit denen er die Völker niederstösst, das[1]) sind die Myriaden Ephraims und die Tausende Ma-

[1]) תמה, natürlich die Hörner des Stieres. Wenn aber die Tausende Ephraims und Manasse's die Hörner des Stieres sind, so kann er selbst nur der König

nasse's". Woher auch sonst der Zauber des Namens Ephraim als weil er der Königsstamm (Gen. 37, 8. 9) und der vornehmste Repräsentant des stolzen Namens Israel ist! Von Juda aber heisst es ebendaselbst: „Höre Jahve die Stimme Juda's und bringe ihn zurück zu seinem Volke". Über das Volk, zu dem Juda gehört, kann man nicht im Zweifel sein, man wird unbedingt Graf darin Recht geben müssen, dass dieser Stamm hier als das entfremdete Glied angesehen und seine Wiedervereinigung mit dem grösseren Reiche sogar als sein eigener Wunsch betrachtet wird — was nicht so sonderbar ist, wenn man bedenkt, dass der Teil zum Ganzen und nicht das Ganze zum Teil gravitirt. Erst durch lange Erfahrung lernte Juda den Segen einer festen Dynastie und Ephraim den Fluch der ewigen Thronwechsel kennen.

Da die Anziehungskraft Juda's für die Bewohner des Nordreichs in dem Cultus des salomonischen Tempels gesehen wird, so soll Jerobeam ihr vorgebeugt haben, indem er neue Heiligtümer, eine neue Form Jahve zu verehren, und eine neue Art des Priestertums geschaffen habe. Das wodurch sich der alte samarische Gottesdienst von dem judäischen Muster unterschied, wird für absichtliche Neuerung des ersten Königs ausgegeben, an dessen Sünde dann die Folgezeit festgehalten habe. Aber indem Jerobeam Bethel und Dan zu Reichstempeln erhob — dass er die Höhenhäuser überhaupt eingerichtet habe, verdient keine Berücksichtigung —, tat er weiter nichts als was Salomo vor ihm getan hatte. Nur hatte er dabei festeren Boden unter den Füssen als jener, denn Bethel und Dan waren alte Heiligtümer, Jerusalem nicht. Die goldenen Stierbilder ferner, die er aufstellte, unterschieden sich wol durch ihr Gold aber nicht durch ihren Zweck von den Ephoden und anderweitigen Idolen, die überall in den Gotteshäusern wohnten, z. B. von der ehernen Schlange zu Jerusalem. Mit Fug und Recht hat Vatke erinnert, dass wenn Elias und Elisa gegen den eingedrungenen Dienst des tyrischen Baal eiferten, sie positiv für den Jahve von Bethel und Dan eintraten und nicht daran dachten gegen dessen symbolische Darstellung zu protestiren: noch Amos tut es nicht, erst

sein, auf den auch alle übrigen Prädikate passen. Kurz vorher (Deut. 33, 17) wird auch hier Joseph der Diademträger unter seinen Brüdern genannt, aber Deut. 33, 13—16 ist aus Gen. 49, 25 f. interpolirt.

Hosea. Auch später scheint Jahve bisweilen „der Stier (אבור) Jakobs“ genannt zu werden; vielleicht ein stehen gebliebener Archaismus, der eine Zeit lang plastisch gemeint gewesen sein kann, dessen ursprünglich symbolischer Sinn dann, nachdem er erstarrt war, durch die Poesie wieder flüssig gemacht wurde. Was endlich die nichtlevitischen Priester betrifft, die der König angestellt haben soll, so ist darüber bereits S. 136 ff. das Nötige gesagt.

Eine merkwürdige Kritik dieses Urteils über den samarischen Gottesdienst wird durch das bald darauf folgende Zugeständnis geliefert, dass der judäische damals auch nicht anders, jedenfalls nicht besser gewesen sei. In dem Berichte über Rehabeams Regierung heisst es I 14, 22 f.: „auch die Judäer errichteten sich Höhen und Malsteine auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baume, und auch Hurerei an geweihter Stätte ward getrieben im Lande“ — damit wird ein Zustand beschrieben, der mit einigen Schwankungen bis gegen das Exil hin fortdauerte. Wenn nun die Norm, nach der Samarien gerichtet wird, auch nicht in Juda Realität besessen hat, so ist sie überhaupt im alten Israel nicht zu finden gewesen. Wir wissen, es ist das Gesetzbuch Josia's; wir sehen aber, wie die Tatsachen darnach nicht bloss beurteilt, sondern auch gemodelt werden.

Noch ein einzelnes Beispiel ist in dieser Hinsicht erwähnenswert. König Salomo, heisst es, hatte ausser der Tochter Pharao's noch viele ausländische Weiber, aus Moab Ammon und anderen Völkern, deren Töchter zu ehelichen Jahve verboten hatte (Deut. 17, 17). Und da er alt ward, verführten sie ihn zum Dienst ihrer Götter, und er baute auf dem Ölberge bei Jerusalem Höhen für Kamos von Moab und für Milkom von Ammon und für die Götter der übrigen Weiber. Zur Strafe dafür kündigte ihm Jahve an, dass sein Reich nach seinem Tode von ihm gerissen und seinem Knechte verliehen werden solle, und weiter erweckte er ihm Widersacher in dem Edomiten Hadad, der Edom befreite, und in dem Syrer Rezon ben Eljada, der Damaskus unabhängig

[1]) „Wenngleich Jerobeam sich in Ägypten aufgehalten hatte, so darf man ebensowenig von ihm sagen, dass er den Tierdienst von dorther mitgebracht, als man Aharons goldenes Kalb für Nachbildung des Apis ausgeben darf. Denn das Eigentümliche des ägyptischen Tierdienstes überhaupt und Stierdienstes im Besonderen bestand ja darin, dass man lebendige Tiere für heilig hielt.“ Vatke S. 398. Ägyptische Götter können nicht gegen Ägypten helfen Exod. 32, 4. 1. Reg. 12, 28.

machte. Zum künftigen Könige der zehn Stämme aber liess er durch den Propheten Ahia von Silo den Ephraimiten Jerobeam designiren der damals die Fronarbeiten des Hauses Josephs bei der Befestigung der Burg Davids beaufsichtigte. So wird 1. Reg. 11, 1 ff. berichtet. Nun hat sich aber Edom und wie es scheint auch Damaskus gleich beim Thronwechsel vom Reiche Davids losgerissen 11, 21 f. 25; die Befestigung der Burg, wobei Jerobeam durch Ahia zum Aufstand angereizt wurde, fällt zwar später, aber auch noch in die erste Hälfte von Salomo's Regierung, da sie mit den übrigen Bauten zusammenhängt 9, 15. 24. Da nun Salomo für eine Schuld, die er erst im Alter auf sich lud, nicht schon in seiner Jugend zum Voraus gestraft worden sein kann, so widerspricht dieser moralische Pragmatismus der Zeitfolge und kann unmöglich dem ursprünglichen Erzähler zugeschrieben werden. In der Tat verrät sich die deuteronomistische Bearbeitung 11, 1—13 an jedem Wort. Zur echten Überlieferung gehört nur die Erwähnung der vielen Weiber, jedoch ohne den daran geknüpften Tadel, und die Angabe über den Bau der Altäre des Kamos und Milkom und vielleicht der Astarte auf dem Ölberge, wo sie bis auf Josia standen (II 23, 13). Die ursächliche Verknüpfung beider Tatsachen aber gehört ebenso dem letzten Vf. an wie die Verallgemeinerung, dass der König für alle unter seinen Weibern vertretenen Nationalitäten Altäre ihrer Götter errichtet habe.

Freilich wird die Überlieferung im B. der Könige nicht in der Weise in's Gesetzliche umgedichtet, wie es in der Chronik geschieht. Was noch am meisten an die Chronik erinnert, ist, dass von Zeit zu Zeit ein Prophet eingelegt wird, der sich im Geist das Deuteronomiums und in der Sprache Jeremia's und Ezechiels äussert und dann verschwindet.[1]) Dadurch wird das Gesetz lebendig in die Geschichte eingeführt, die Propheten er-

[1]) Vgl. Kuenen, die Profeten (Leiden 1875) II S. 143. Eine dieser deuteronomistischen Weissagungen ist oben S. 288 f. mitgeteilt. Zum Teil sind sie anonym z. B. II 10, 30 ff. 21, 10 ff., z. T. alten Namen in den Mund gelegt z. B. I 16, 1 ff. Manchmal hat der Bearbeiter wol in seinen Quellen Anfänge vorgefunden, die er dann in seiner Weise ausgeführt hat; so I 14, 7 ff. 21, 21 ff. II 9, 7 ff. In diesen Stellen treten zwar die deuteronomistischen Gedanken und die jeremianisch-ezechielischen Wendungen (הנני מביא רעה) deutlich hervor, aber einzelne Ausdrücke originalen Gepräges finden sich eingestreut, die dann freilich immer wiederkehren, z. B. עצור ועזוב. Auch Namen wie Jehu ben Hanani sind gewiss nicht fingirt: so weit sind wir noch nicht wie in der Chronik. — Vgl. 1. Sam. 2, 27 ff. 2. Sam. 7, 1 ff.

halten es wirksam und wenden es an, nach dem auf Jerem. 7, 25 Deut. 18, 18 beruhenden Grundsatz II 17, 13: „Jahve bezeugte ihnen durch alle Propheten und Seher: kehrt um von euren bösen Wegen und haltet meine Gebote und Satzungen nach all der Thora, die ich euren Vätern befohlen und durch meine Knechte, die Propheten, entboten habe". Das krasseste Beispiel dieser Art, an historischem Unwert mit Jud. 19—21 oder 1. Sam. 7 ff. zu vergleichen aber noch eine Stufe niedriger stehend, ist 1. Reg. 13. Ein Mann Gottes aus Juda bedroht hier den Altar von Bethel, vor dem grade König Jerobeam opfert, also: Altar Altar, siehe ein Sohn wird dem Hause Davids geboren, mit Namen Josia, der wird die Höhenpriester auf dir opfern, die auf dir räuchern, und wird Menschengebeine auf dir verbrennen. Und zur Gewähr der Richtigkeit dieser erst nach drei Jahrhunderten sich erfüllenden Weissagung giebt er das Zeichen, dass der Altar zerbersten und die Opferasche sich verschütten werde — welches denn auch auf der Stelle eintrifft. Diese Legende gehört indessen nicht eigentlich dem Deuteronomisten an, sondern ist ein noch späterer Zusatz, wie man leicht daraus erkennt, dass der jenem angehörige Satz 12, 31 erst 13, 33^{b} vollendet wird. Es verdient Beachtung, dass in den beiden das 13. Kap. einleitenden Versen 12, 32 f. das Laubhüttenfest dem Priestercodex gemäss auf den 15. des 7. Monats fixirt ist.

3. In den verarbeiteten Quellen lassen sich hier ebenfalls noch bedeutende Abstufungen und Schattirungen wahrnehmen. Im B. der Könige begegnen wir zum ersten mal fortlaufenden kurzen Daten, die durch ihren streng faktischen Inhalt und ihre knappe Form sofort in der Umgebung auffallen und den Anschein gleichzeitiger Aufzeichnungen erwecken. Trotz ihrer losen Aufreihung sind sie es eigentlich, worauf unser zusammenhängendes Wissen über die Periode beruht; sie sind auch der regelmässige Inhalt des religiös-chronologischen Schema's (z. B. I 14—16), wegen ihrer lockeren Fügung und neutralen Haltung vorzüglich zur Bearbeitung geeignet, die denn auch stark genug mit ihren Zutaten eingegriffen hat.[1]) Schon bei Salomo beginnen diese wertvollen Notizen, hier freilich sind sie gegenwärtig stark mit

[1]) Die oben besprochene Stelle 1. Reg. 11, 1 ff. gibt davon ein gutes Beispiel; man erkennt sofort den nackten Satz אן יבנה וגו aus der übrigen inhaltlosen Weitschweifigkeit heraus. Sonst vgl. II 16, 3 f. 18, 4.

anekdotenhafter Spreu untermischt (Bleek [4] § 122 f.). Hinterher finden sie sich vorzugsweise, ja fast ausschliesslich in der judäischen Reihe. Mehrere bestimmte Zeitangaben lassen auf annalistische Natur schliessen[1]), man könnte damit auch das charakteristische dazumal in Verbindung bringen, welches häufig die kurzen Sätze einleitet und im jetzigen Zusammenhang meist beziehungslos ist. In welchen Kreisen diese Aufzeichnungen gemacht sind, lässt sich kaum mutmassen. Wenn man sicher wäre, dass die hervorragende Berücksichtigung des judäischen Reichstempels nicht bloss auf späterer Auswahl, sondern auf einem ursprünglichen Interesse beruhte, so läge es nahe an die jerusalemische Priesterschaft zu denken. Der gut königliche, vollkommen officielle Ton würde sich damit sehr gut vertragen, denn die Söhne Sadoks waren bis auf Josia nichts weiter als die gehorsamen Diener der Nachkommen Davids und betrachteten das unbedingte Verfügungsrecht der letzteren über ihr Heiligtum als selbstverständlich II 16, 10 f. K. 12. 22 f. — Indessen wie wir sie haben sind diese Notizen nicht aus den Akten selber geschöpft, sondern aus einer sekundären Zusammenstellung, vielleicht aus den jedesmal am Schluss einer Regierung citirten beiden Chroniken der Könige von Israel und von Juda, aus denen jedenfalls die Reihenfolge der Herrscher entommen zu sein scheint. Dass diese Chroniken nicht mit den urkundlichen Annalen gleichgesetzt werden dürfen, leuchtet ein, da sie die Königsreihe von Anfang bis zu Ende umfassen; das Buch der Dibre-hajamim muss von den Dibre-hajamim selber unterschieden werden. Ob die Chronik von Israel viel früher abgefasst ist als die (wie es scheint mit Jojakim abschliessende) Chronik von Juda und ob sie und die Chronik Salomo's I 11, 41 ein ganz selbständiges Werk ist, möchte ich in Zweifel ziehen.

[1]) 5. Rehabeams (I 14, 5), 23. Joab (II 12, 7), 14. Hizkia's (II 18, 13), 18. Josia's (II 22, 3), 4. u. 11. Salomo's (I 6, 37. 38). Allerdings kommen diese Daten z. T. in ausgeführten judäischen Erzählungen vor, die aber im nächsten Verhältnis zu den kurzen Notizen stehen und auf ihnen zu beruhen scheinen; vgl. Bleek [4] S. 262. Es lässt sich denken, dass solche bestimmte Zahlen, einst in noch reicherer Fülle vorhanden, die Anhaltspunkte geliefert haben für eine ungefähre Schätzung der Summen, aus welchen die systematische Chronologie aufgebaut ist. Jedenfalls stehen diese Einzeldaten selber ausserhalb des Systems. Das Gleiche gilt übrigens von den Altersangaben der judäischen Könige beim Regierungsantritt, die vielleicht auch auf die „Annalen" zurückgehen. Das אן findet sich I 3, 16. 8, 1. 12. 9, 11. 11, 7. 16, 21. 22, 50. II 8, 22. 12, 18. 14, 8. 15, 16. 16, 5.

Die Excerpte aus den Annalen werden unterbrochen durch grössere Ausführungen, die damit zusammengearbeitet und ebenfalls in das deuteronomistische Schema aufgenommen sind. Unter ihnen sind die judäischen in der Minderzahl, die samarischen überwiegen, drängen sich indessen auf einen ganz kleinen Zeitraum zusammen. Indem ich im Übrigen auf Bleek[4] § 130—132 verweise, beschränke ich mich hier auf die Untersuchung der Geschichte Elia's 1. Reg. 17—19. 21, einer Gruppe, über deren Abgrenzung Bleek[4] S. 248 f. nachzusehen ist.

Der Prophet Elias, aus Thisbe in Gilead, tritt vor König Ahab von Samarien und spricht: beim Leben Jahve's des Gottes Israels, dem ich diene, es soll diese Jahre nicht tauen noch regnen ausser auf mein Wort. Der Anfang der Erzählung ist abgebrochen; wir müssen wissen, dass Ahab auf der Königin Izebel Betreiben die Verehrung des tyrischen Baals in Israel verbreitet und die Propheten Jahve's zu Hunderten getötet hat (18, 13. 22), und dass darum ihn und das Land die Strafe trifft. Plötzlich wie er aufgetaucht ist Elias verschwunden. Wir finden ihn wieder am Bache Krith der in den Jordan fliesst, dann im Lande des Baal zu Sarepta bei einer Witwe: indem sein Lebenslauf verfolgt wird, kommt zugleich auf einfache und schöne Weise die Schwere der Hungersnot zur Empfindung. Inzwischen hatte Ahab seine Häscher nach ihm ausgesandt und allen Reichen, wohin die vergebliche Suche ging, einen Eid abgenommen, dass er nicht zu finden sei. Nun jedoch zwang ihn die Not an andere Dinge zu denken, er selbst mit seinem Reichsverweser (אשר על הבית II 15, 5. Hebr. 3, 2) musste ausziehen um Futter zu suchen für die noch übrigen Kriegsrosse (Am. 7, 1). In dieser demütigenden Situation ward er von dem Geächteten überrascht — er traute seinen Augen nicht. „Bist du es, Aufrührer Israels!“ „Ich rühre Israel nicht auf, sondern du, König, und deines Vaters Haus!“ Nach dieser Begrüssung forderte Elias den König auf, einen Zweikampf zwischen den 450 Propheten Baals und ihm, dem einzigen noch übrigen Propheten Jahve's, zu veranstalten. Eine Opferprobe vor allem Volk fand auf dem Karmel statt; beide Parteien sollten einen Stier zubereitet auf den Altar legen, ohne das Holz anzustecken: welcher Gott mit Feuer antworten werde, der sei der rechte. Die Baalspropheten, die zuerst an die Reihe kamen, suchten auf ihre Weise ihren Gott zu erwei-

chen. Sie schrien und sprangen ungeberdig, verwundeten sich mit Schwertern und Lanzen bis sie mit Blut übergossen waren, rasten ekstatisch (ויתנבאו) vom Morgen über Mittag bis gegen Abend. Derweil schaute Elias ihnen zu und spottete: ruft recht laut, denn er ist ein Gott, er ist wol im Gespräch oder hat ein Geschäft, oder vielleicht schläft er, dass er aufwache! Endlich ging auch er an's Werk, stellte den zerstörten Altar Jahve's her, schichtete darauf die Opferstücke und liess sie um das Wunder zu erhöhen zwei drei mal mit Wasser übergiessen. Dann betete er zu Jahve — und Feuer fiel vom Himmel und verzehrte das Opfer. Das Volk, bis dahin geteilten Herzens, trat nun auf die Seite des Eiferers, griff die Propheten Baals und schlachtete sie unten am Bache (Deut. 21, 4). Alsbald tränkte ein überraschender Platzregen das Land.

Dieser Triumph des Elias war nur ein Vorspiel. Wie Izebel erfuhr was geschehen, schwur sie ihm Rache, und er flüchtete um sein Leben nach dem judäischen Beerseba, dem Heiligtume Isaaks. Todmüde setzte er sich dort unter einem Ginsterbusch in der Wüste nieder, und mit der Bitte: es ist genug, nimm Jahve meine Seele! schlief er ein. Da ward er von einem himmlischen Boten mit wunderbarer Speise gestärkt und auf den Berg Gottes Horeb beschieden. Wie er dort nach langer Reise angelangt in eine Höhle sich zurückgezogen hat, rauscht es an ihm vorüber: Sturm und Beben und Blitze sind Jahve's Vorreiter, darnach kommt er selbst im leisen Säuseln hinter dem Gewitter.[1]) Verhüllten Hauptes tritt Elias aus der Höhle und hört eine Stimme fragen was ihm sei. Nachdem er sein Herz ausgeschüttet, wird ihm der göttliche Trost zu teil, dass seine Sache mit nichten verloren sei, dass die grimmigste Rache, deren Vollstrecker er selbst zu berufen habe, über alle Verehrer Baals ergehen solle, und dass diejenigen Siebentausend in Israel das Feld behaupten werden, die ihre Kniee dem Abgotte nicht gebeugt. „Du sollst Hazael zum Könige über Damaskus salben und Jehu ben Nimsi zum Könige über Israel und Elisa ben Saphat zum Propheten an deiner statt, und wer dem Schwerte

[1]) Bleek[4] S. 246. Das leise Säuseln ist der Natur abgelauscht, es ist das erquickte Aufatmen nach der stürmischen Krisis. Die übliche sentimentale Ausdeutung ist nicht weniger schrecklich, wie Hitzigs berühmte Rationalisirung des Wassers, womit Elias das Opfer übergoss, in Petroleum.

Hazaels entrinnt, den wird Jehu, und wer dem Schwerte Jehu's entrinnt, den wird Elisa töten." Der Bericht, wie Elias diese Befehle ausgerichtet habe, ist gegenwärtig verstümmelt; wir werden bald sehen aus welchem Grunde. Nur dass er den Elisa vom Pfluge weg aufgerufen habe ihm nachzufolgen, wird zum Schluss von K. 19 gemeldet. Auch von der Erfüllung des Gerichtes über die Baalsverehrer haben wir, in dieser Erzählungsgruppe, nur die Einleitung K. 21. Ahab wollte gern einen Weinberg haben, der in seiner Lieblingsresidenz Jezreel neben dem Palaste gelegen war; aber Naboth, der Besitzer, fand sich nicht bereit ihn zu verkaufen oder zu vertauschen. Ärgerlich glaubte der König dabei nichts weiter tun zu können, jedoch Izebel, die Tyrierin, hatte andere Begriffe von Macht und Recht und sagte: du willst die Herrschaft spielen in Israel? sei gutes Muts, ich verschaffe dir den Weinberg! Sie schrieb einen Brief (2. Sam. 11, 14. 2. Reg. 10, 1) an die Häupter der Stadt und liess den Naboth durch Justizmord aus dem Wege schaffen. Wie nun Ahab eben hinging den verfallenen Weinberg in Besitz zu nehmen, stiess der Feind auf ihn. Der Prophet Elias, immer im richtigen Moment zur Stelle, schleuderte ihm das Wort entgegen: „hast du gemordet und dich auch in Besitz gesetzt? fürwahr an dem Orte, wo die Hunde Naboths Blut geleckt haben, werden sie auch deines lecken". Damit bricht der originale Bericht ab; was folgt, ist nicht die wahre Fortsetzung (S. 299 Anm. 1).

Zugleich ist hier überhaupt der Faden der Erzählung von K. 17—19. 21 abgeschnitten, ohne zu dem richtigen Ende gelangt zu sein. Es fehlt der Sieg Jahve's über den Baal, des Propheten über den König; die Geschichte Naboths wie gesagt leitet denselben nur ein. Der Sache nach sind wir zwar genügend darüber unterrichtet, aber der Form nach entsprechen die Berichte nicht der Ankündigung in K. 19 und 21; sie sind anderen Quellen entlehnt. Die Syrerkriege sollen nach 19, 17 zur Rache an den Baalsverehrern, d. h. vor allem an dem götzendienerischen Königshause, bestimmt sein; aber gar nicht nach diesem Gesichtspunkte werden sie in K. 20. 22. II 7. 9 erzählt. Vielmehr behaupteten sich darnach Ahab und Joram mannhaft und ehrenvoll gegen die Übermacht von Damaskus, erst nach der Ausrottung des Baalsdienstes unter Jehu begann die unglückliche Wendung; Hazael, der sie herbeiführte, ward nicht schon

von Elias (19, 16), sondern erst von Elisa gesalbt II 8, 7 ff.[1]) Auch das Blutbad zu Jezreel, worauf die Drohung I 21, 19 geht, muss, um den literarischen Abschluss zur Geschichte Naboths zu bilden, in anderer Weise erzählt sein als es II 9. 10 geschieht. Nach 21, 19 soll Ahabs Blut zu Jezreel fliessen, nach II 9, 25 floss dort seines Sohnes Blut zur Rache für Naboth. Zwar wird 21, 27—29 die Bemerkung angehängt, da der König auf Elia's Drohung in sich gegangen sei, so habe Jahve nachträglich dem Propheten mitgeteilt, er werde dieselbe erst nach seinem Tode an seinem Hause erfüllen — aber wer merkt hier nicht die Harmonistik![2]) Noch eine Reihe untergeordneter Differenzen kommen hinzu, die beweisen, dass in II 9. 10 nicht auf die Relation über den Mord Naboths zurückgesehen wird, wie sie I 21 lautet. Nach II 9, 25. 26 handelte es sich nicht um den Weinberg, sondern um den Acker Naboths, der eine Strecke vor der Stadt lag; mit ihm wurde auch seine Familie hingerichtet; am folgenden Tage, als Ahab in Begleitung Jehu's und Ben Dekers hinausritt um den Acker einzuziehen, traf ihn das (nicht so speciell auf seine Person gemünzte) Wort des Propheten: „fürwahr das Blut Naboths und seiner Kinder habe ich gesehen, gestern Abend, und zahle dir's heim auf diesem Acker!"

Mit Hülfe dieser anderweitigen Berichte, unter denen sich namentlich eine grössere gleichartige Gruppe volkstümlicher Erzählungen (I 20. 22. II 3. 6, 24—7, 20. 9, 1—10, 27; Bleek[4] § 129) vorteilhaft auszeichnet, lässt sich nun an der Geschichte Elia's eine Kritik üben, welche das für den Entwicklungsgang der Tradition lehrreiche Ergebnis liefert, dass der Einfluss des gewaltigen Propheten auf seine Zeit doch viel zu hoch ange-

[1]) Ebenso auch Jehu II 9, 1 ff. Dies der Grund der oben bemerkten Auslassung hinter I 19, 18; vgl. Thenius' Commentar.

[2]) Trotz 21, 27—29 ist in 22, 38 ein Versuch gemacht die Erfüllung von 21, 19 an Ahab selber nachzuweisen. Nachdem vorher berichtet, dass die Knechte des in seinem Wagen erschossenen Königs seine Leiche von Ramath Gilead nach Samarien gebracht haben um sie dort beizusetzen, heisst es 22, 38: und sie spülten den Wagen am Teiche von Samarien und die Hunde leckten sein Blut und die Huren badeten darin, nach dem Worte Jahve's. Auf diese Weise erkärt sich's, wie die Hunde zu Samarien das seit der Schlacht natürlich längst eingetrocknete Blut haben lecken können! Leider ist dabei übersehen, dass nach dem Worte Jahve's 21, 19 die Hunde nicht zu Samarien, sondern zu Jezreel, dem Orte Naboths, das Blut Ahabs lecken sollen. Der Vers 22, 38 ist eine Interpolation, die jüdischem Scharfsinne Ehre macht.

schlagen ist. Das negative Fundament seiner Bedeutung ist die Verbreitung des Baalscultus in Israel: diese zunächst ist nicht wenig übertrieben (Vatke S. 405 f.). Von einer Unterdrückung des nationalen Gottesdienstes in damaliger Zeit kann keine Rede sein, es ist nichts mit der Angabe, dass die Propheten Jahve's damals sämmtlich ausgerottet seien und Elias allein übrig geblieben. Die Prophetenvereine zu Bethel Jericho und Gilgal haben ungestört fortbestanden, in den Syrerkriegen stehen Jahvepropheten dem Ahab zur Seite, vor seinem letzten Feldzuge sind ihrer vierhundert in der Hauptstadt versammelt, von denen wenigstens der eine dem Könige längst als Unglücksseher bekannt, aber weder früher erwürgt war noch jetzt erwürgt wurde, trotzdem er bei seiner misliebigen Art verharrte. Ahab nannte von den Söhnen, die ihm Izebel gebar, den einen Ahazjahu Jahve hält und den anderen Jehoram Jahve ist erhaben: er hielt an Jahve als dem Gotte Israels fest, trotzdem er seiner Gemahlin zu lieb der tyrischen Gottheit in Samarien einen Tempel und einen Gottesdienst stiftete. — Ist dem nun so, so kann auch Elia's Kampf gegen den Baal damals nicht die Wichtigkeit gehabt haben, die ihm im Lichte eines späteren Standpunktes beigelegt wurde. Wirklich merkt man in der oben bezeichneten Gruppe volkstümlicher Erzählungen nichts von einer religiösen Bewegung, die Israel im Inneren zerrissen hätte; das Volk wird ganz durch die Syrerkriege in Anspruch genommen. Die Augen sind auf die Könige gerichtet, die ihre Pflicht und Schuldigkeit im Kampfe tun, Elias steht im Hintergrunde. Ohne viele Worte verrät sich mehrfach die Hochachtung, die Ahab bei Freund und Feind geniesst 20, 31. 22, 32. 34 f.; auch Joram und selbst Izebel werden durchaus nicht unsympathisch geschildert II 6, 30. 9, 31. Von Jehu dagegen, dem von den Propheten angestifteten Mörder des Hauses Ahab, kann man schwerlich das Gleiche behaupten II 9. 10.

Tatsache ist allerdings, dass es dem Baalshass der Propheten am Ende gelungen ist die Dynastie Omri's zu stürzen. Aber auf welche Weise! Während König Joram durch eine Wunde von seinem im Felde stehenden Heere fern gehalten ward, ging ein Abgesandter Elisa's in's Lager, rief den Feldhauptmann von einem Gelage, bei dem er ihn antraf, zu einer heimlichen Unterredung ab und salbte ihn zum Könige. Als

Jehu zu den trinkenden Kameraden zurückkam, fragten ihn die, was jener Verrückte gewollt habe, und da er mit ausweichenden Antworten nicht auskam, sagte er ihnen die Wahrheit. Sofort erhoben sie ihn auf einen improvisirten Thron und liessen ihn als König ausposaunen: die Sache leuchtete ihnen ein, um „jenen Verrückten" scherten sie sich nicht. Mit einer unerhörten Meisterschaft in Verrat und Blutvergiessen rechtfertigte Jehu das Vertrauen, aber er verliess sich dabei lediglich auf die Hülfsmittel seines eigenen Mordgenies. Von einer allgemeineren Bewegung gegen die Dynastie ward er nicht getragen, das Volk, das er misachtete (10, 9), stand starr und entsetzt vor den Schlag auf Schlag sich folgenden Greueln; noch nach hundert Jahren war der Schauder über die Bluttat von Jezreel lebendig Hos. 1, 4. Nachdem nun die Krone gewonnen war, erwies der verwegene Spieler den Fanatikern seinen Dank und schickte den Priestern Jahve's, die er zusammen mit dem ganzen königlichen Anhange hingeschlachtet hatte 10, 11, die Priester und Verehrer Baals nach. Aus der Weise, wie er sie in die Falle lockte 10, 18 ff., geht hervor, das niemand bisher daran gedacht hatte in ihm den Vorkämpfer Jahve's zu erblicken; offenbar war auch jetzt der Eifer nuros tensibel 10, 15 ff., er kämpfte nicht für eine Idee. Also, das sieht man, der Baal ist es nicht gewesen, der das Haus Ahab zu Fall gebracht hat, sondern gemeiner Verrat; die Eiferer haben ein recht unheiliges Werkzeug zu ihren Zwecken aufgeboten, von dem sie dann selbst als heiliges Mittel zu seinen Zwecken benutzt wurden; das Volk zum Sturm gegen den Baal mit fortzureissen ist ihnen mit nichten gelungen. Grössere Entrüstung scheint die Hinrichtung Naboths hervorgerufen zu haben, ein moralischer, kein religiöser Frevel. In der Geschichte Elia's selber wird zugestanden, dass sein Kampf gegen den Baal trotz des Opfersieges auf dem Karmel resultatlos verlaufen und dass erst mit jenem Justizmorde eine andere Wendung eingetreten sei. Aber nach II 9, 25 ist derselbe doch nicht etwa durch eine allgemeine Erregung, die er hervorrief, so verhängnisvoll geworden, sondern vielmehr durch den zufälligen Umstand, dass Jehu Zeuge des unvergesslichen Auftritts zwischen Ahab und Elias war und darum den Propheten zum Vollstrecker der Drohung geeignet schien.

Gewiss ist es richtig, dass diese grandiose Gestalt des Elias

nicht hätte gezeichnet werden können ohne aus einem entsprechenden Eindrucke der Wirklichkeit concipirt zu sein.[1]) Aber sie ist zu sehr aus dem historischen Ensemble herausgerissen und dadurch in's Kolossale vergrössert. Überhaupt sind in dieser Gattung von Erzählungen die Propheten zu stark in den Vordergrund gerückt, als wären sie die eigentlich treibende Kraft der israelitischen Geschichte gewesen, als hätte das was sie bewegte auch ihre Zeit beherrscht und ausgefüllt. Das war nicht der Fall, für die Zeitgenossen traten sie vor den Königen völlig in den Schatten, erst den Späteren wurden sie die Hauptpersonen. Ihre ideale Bedeutung, wodurch sie mehr auf die Zukunft als auf die Gegenwart eingewirkt haben, ist nach der realen Seite übertrieben worden. In der Zeit Ahabs und Jehu's genossen die Nebiim, die sich damals sehr weit ausgebreitet und in eigenen Orden organisirt hatten, keiner grossen Achtung; durchschnittlich waren es armselige Gesellen II 4, 38—44. 6, 1—7, die dem Könige aus der Hand assen I 22, 6 ff. und in leitenden Kreisen wegwerfend behandelt wurden II 9, 11; Amos von Thekoa, der allerdings einer jüngeren Generation angehörte, fühlte sich beleidigt mit ihnen zusammengestellt zu werden 7, 14. Elias und Elisa ragten allerdings über ihren Stand hervor; aber der erstere, dessen Hände rein geblieben sind, hat wol gelegentlich durch sein kühnes Wort imponirt, tatsächlich aber nichts gegen den König ausgerichtet und auch das Volk keineswegs auf seine Seite gezogen, Elisa dagegen hat wol etwas ausgerichtet, jedoch mit lichtscheuen Mitteln, die eher die Schwäche als die Macht des Prophetentums in Israel bezeugen.[2])

[1]) Auch ist der zeitliche Abstand des Erzählers von den Sachen nicht allzugross. Er ist Nordisraelit, wie sich aus אשר ליהודה 19, 3 ergibt und aus 19, 8 vgl. mit Deut. 1, 2: ein Judäer konnte sich in der Entfernung nicht so leicht und nicht so stark vergreifen. Ein Zeichen des Alters ist ferner die Unbefangenheit, womit Elias in Israel Baal bekämpft und doch im sidonischen Lande auf's freundschaftlichste mit den Baalsverehrern verkehrt Luk. 4, 25 f.

[2]) Die realistische Vergröberung des prophetischen Einflusses tritt am plumpsten in der Legende II 1 auf, wo Elias zu einem übermenschlichen Popanz entstellt ist; ausserdem in einigen Erzählungen über Elisa. Lehrreich in dieser Hinsicht sind auch die anonymen Propheten I 20, die sämmtlich zum Zwecke eines detaillirten Vaticinium ex eventu nachträglich eingelegt sind, weil israelitische Geschichte ohne diesen Zubehör nun einmal nicht vollständig ist (v. 13 f. 22. 28. 35 ff. Bleek[4] S. 249 f.). Dabei ist beachtenswert, dass es nach 20, 31—34 dem Könige Israels zur Ehre gereicht, im Rufe der Milde und Menschlichkeit zu stehen und denselben durch sein Verhalten

4. Fassen wir zum Schluss zusammmen, was wir auf unserer eklektischen Wanderung durch die historischen Bücher gelernt haben. Was der gewöhnlichen Vorstellung als der spezifische Charakter der israelitischen Geschichte erscheint und derselben vorzugsweise den Namen der heiligen Geschichte eingetragen hat, beruht zumeist auf nachträglicher Übermalung des ursprünglichen Bildes. Schon früh beginnen die verfärbenden Einflüsse. Dazu rechne ich nicht das Eindringen sagenhafter Elemente, die schon in den ersten Anfängen zu denen wir die Tradition zurückverfolgen können nicht fehlen[1]), auch nicht den unvermeidlichen Lokalton der, wie z. B. 1. Reg. 12, 1—19 (judäisch) lehrt, mit Tendenz nichts gemein hat. Ich denke nur an das gleichförmige Gepräge, welches eine principielle Betrachtungsweise der Geschichte der Überlieferung aufdrückt. Da lässt sich nun zuerst ein specifisch religiöser Einfluss wahrnehmen, der sich in den Büchern Samuelis und der Könige näher als prophetischer herausstellt. Die Meinung scheint mir irrig, dass die Propheten dem hebräischen Volk seine Historie überhaupt gegeben haben. Das Lied Jud. 5, allerdings vielleicht das älteste geschichtliche Denkmal im Alten Testament, lässt sich nicht dafür

gegen den gefangenen Feind auch zu rechtfertigen, während ihm dies nach dem Einsatze 20, 35 ff., natürlich im Hinblick auf den Ausgang, zur schweren Schuld angerechnet wird. Vgl. II 6, 21 ff.

[1]) Bei dieser lässt sich ein der israelitischen Geschichte parallel gehender Entwicklungsprocess nicht verfolgen. Teils finden sie sich bei allen Völkern; z. B. nicht allein in Simsons totem Löwen entstehen die Bienen, sondern auch in des Weiggers totem Pferde (Freytag, Bilder aus der d. Verg. II S. 143); ἵπποι μὲν σφηκῶν γένεσις, ταῦροι δὲ μελισσῶν. Oder sie sind zufälliger, lokaler Natur, wie das Wunder 2. Reg. 3, 16 ff., dass im Wadi an der Grenze von Moab und Edom Gruben angelegt werden und voll Wasser laufen: die Gegend gehört nemlich der Hasa-formation (Wetzstein bei Delitzsch Genesis[4] S. 567) an, wo ein felsiger Grund mit einer tiefen Sandschicht bedeckt ist, in der das Wasser sich sammelt und stehen bleibt, und durch Anlegung von Gruben zu Tage gefördert wird. Auch symbolische Züge kommen vor, z. B. die Zerreissung des Mantels 1. Sam. 15, 27. 24, 5. 1. Reg. 11, 30. Endlich scheint Jud. 11 ein ätiologischer Mythus zu sein. Ich habe gezeigt (Bleek[4] § 95), dass der echte Bestand der Geschichte Jephthah's sich auf 11, 1—11. 30—40 beschränkt. Der 11. Vers hat erst in v. 30 seine Consequenz: „und Jephthah redete alle seine Worte vor Jahve zu Mispa und gelobte ein Gelübde dem Jahve und sprach" In der Mitte steht gegenwärtig eine gelehrte historische Auseinandersetzung, die aus Num. 20 f. entlehnt ist und sich hier sehr sonderbar ausnimmt, zumal wenn sie auf die Ammoniter Eindruck machen soll. Für den Zusammenhang ist sie nicht allein wertlos, sondern auch unpassend; denn sie redet, der jehovistischen Erzählung folgend, immer bloss von den Moabitern und ihren unberechtigten Ansprüchen; es handelt sich ja aber um die Ammoniter.

anführen; denn es ist nicht von Debora gedichtet (S. 252) und die Seherin steht in keinem Zusammenhange mit den Propheten. Am wenigsten werden die Collegien der B'ne Nebiim zu Gilgal und an anderen Orten als Pflanzschulen der Tradition zu betrachten sein; die Produkte, die aus diesen Kreisen stammen, verraten einen ziemlich beschränkten Gesichtskreis 2. Reg. 2, 1—25. 4, 1—6, 23. Mir scheint, dass die Propheten die Überlieferung nicht zuerst geformt haben, sondern mit ihrer eigentümlichen Beleuchtung hinterdrein gekommen sind. Ihr Interesse für den geschichtlichen Stoff war nicht so gross dass sie sich gedrungen fühlten ihn aufzuzeichnen; sie hauchten ihm nur nachträglich ihren Geist ein.

Aber systematisch überprägt ist die Überlieferung erst, seitdem man einen festeren Stempel hatte als die freien Ideen der Propheten, seitdem der Wille Gottes schriftlich formulirt war. Da ward man allgemein des Widerstreits inne, welcher zwischen dem idealen Anfang, den man jetzt herzustellen strebte wie er im Buche stand, und der nachfolgenden Entwicklung klaffte. Die alten Volksbücher, die harmlos an den verwerflichsten Sitten und Einrichtungen vorübergingen, bedurften einer gründlichen Aptirung nach der mosaischen Form, um sie für die neue Zeit verwertbar, verdaulich und erbaulich zu machen. Nicht

An der späteren Einschiebnng von 11, 12—29 kann man um so weniger zweifeln, als auch der historische Schluss v. 28. 29 sich dem Folgenden übel fügt, denn v. 29, der etwas sagen will und doch nichts sagt, greift dem v. 32 vor. Aber auch 12, 1—7 ist ein Nachtrag, der viel zu spät kommt, da Jephthah bereits 11, 34 zu Hause gekommen ist und seitdem sogar zwei Monate (11, 39) verflossen sind; die 12, 2 aus freier Hand gemachte Voraussetzung stimmt nicht mit K. 11, und überhaupt ist das Auftreten der Ephraimiten, die ja jenseits des Jordans nichts zu suchen hatten und nicht durch einen eben erfochtenen Sieg aufgebläht waren, hier völlig unmotivirt, ein reiner Abklatsch von 8, 1—3. Ist dem nun so, so bleibt von Jephthah, da von seinen Kriegstaten gegen Ammon gar nichts erzählt wird, eigentlich nichts übrig, als dass er seine Tochter geopfert hat. Er ist eine Schattengestalt, hat keinen Geburtsort, kein Geschlecht und wird begraben „in einer der Städte Gileads". Jene Opferung aber reducirt sich auf die Erklärung eines Festes 11, 40. In Gilead war es Sitte, dass die Weiber vier Tage im Jahr ein Trauerfest auf den Bergen für die „Tochter Jephthah's" feierten, die von ihrem eigenen Vater geopfert sei. Es liegt nahe an das Trauerfest der Weiber für den Thammuz zu denken, an eine lokale Modifikation derselben; leider ist kein Datum angegeben. Dann hätte Jephthah solarische Bedeutung. Die Sonne, die die Vegetation erzeugt, tötet sie auch wieder. Der Name kommt her von פתח, eröffnen, erschliessen. Vielleicht den Schoss der Erde? Man sagt (von Jahve) פתח רחם, er erschliesst den Mutterleib, lässt ihn sich öffnen.

erst durch die Chronik, im Anfange der griechischen Herrschaft, wurden sie demgemäss zusammenhängend überarbeitet, sondern, wie wir in diesem Kapitel gesehen haben, schon im babylonischen Exil. Aber in einer etwas anderen Weise. In der Chronik wird die Vergangenheit auf Grund des Gesetzes umgedichtet; jeweilige Übertretungen kommen vor, aber als Ausnahmen von der Regel. In den Büchern Jud. Sam. und Regum wird die Tatsache des radikalen Abstandes der alten Praxis vom Gesetz im Ganzen nicht in Abrede gestellt, in einzelnen Fällen zwar wird die Vergangenheit auch hier auf Grund des Ideals umgedichtet, in der Regel aber doch nur verurteilt (S. 39 Anm. 2). Das ist der eine Unterschied; ein anderer kommt hinzu, der ungleich wichtiger ist. In der Chronik ist es der Pentateuch, d. h. vor Allem der Priestercodex, nach dessen Muster die Geschichte des alten Israels dargestellt wird. In der Quelle der Chronik, in den älteren historischen Büchern, geht die Bearbeitung nicht vom Priestercodex aus, der ihr vielmehr vollkommen unbekannt ist, sondern vom Deuteronomium. Die Geschichte der Tradition führt also, was die Reihenfolge der beiden grossen Gesetzeskörper betrifft, zu dem gleichen Ergebnis wie die Geschichte des Cultus. Viele haben es gewusst, Wenige es verstanden.

Achtes Kapitel.

Pentateuch und Josua.

In den geschichtlichen Büchern ist die Form, in der die Tradition weiter gebildet worden ist, die Ergänzung und Überarbeitung; doppelte Relationen kommen zwar hier und da vor, aber nicht grosse parallele Zusammenhänge neben einander. Im Hexateuch haben zwar auch Ergänzungen und Nachtragungen im umfangreichsten Masse stattgefunden, aber vorzugsweise bedeutend ist hier, dass fortlaufende Erzählungsfäden, die für sich selbst verstanden werden können und müssen, zu einer doppelten und

dreifachen Schnur zusammengeflochten sind. Man ist nun wenn auch nicht grundsätzlich so doch tatsächlich geneigt, die formelle Selbständigkeit dieser s. g. Quellenschriften des Hexateuchs so zu deuten, als seien dieselben auch materiell unabhängig und beziehungslos gegen einander. Ich habe bereits im Text der Bb. Sam. S. X f. darauf hingedeutet, dass dies verkehrt sei. Wenn selbst bei den Propheten, die doch ihr Wort von dem Herrn empfangen hatten, der Nachfolger den Vorgänger kennt und auf ihm fusst, wie viel mehr muss dies bei Erzählern der Fall sein, die es ausdrücklich mit der Überlieferung zu tun haben. Meines Erachtens hat die Kritik mit der mechanischen Zerlegung ihr Werk nicht getan, sie muss darauf hinaus, die ermittelten Einzelschriften in gegenseitige Beziehung zu setzen, sie als Phasen eines lebendigen Processes begreiflich und auf diese Weise eine stufenmässige Entwicklung der Tradition verfolgbar zu machen. Im ganzen Umfange werde ich mich indessen dieser Arbeit hier nicht unterziehen, sondern mich beschränken dadurch den Grund zu legen, dass ich die Erzählnng des Priestercodex und seines Kernes, des Vierbundesbuchs (Q), mit der jehovistischen (JE) vergleiche. Dabei handelt es sich eigentlich bloss um die Frage, ob durch diese Vergleichung das Resultat umgestossen wird, welches wir hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Schriften zur geschichtlichen Entwicklung des Cultus gefunden haben. Ich nehme zuerst und hauptsächlich den Pentateuch vor und lasse das Buch Josua anhangsweise folgen.

I.

Wenn man den Inhalt von Q reproducirt, hat man zugleich den Gang der Erzählung von JE angegeben. In Gen. 1—11 folgen auf einander a) der Anfang der Weltgeschichte 1, 1—2, 4^a (JE 2, 4^b—3, 24), b) der Übergang von Adam auf Noah K. 5 (JE K. 4), c) die Sündflut 7, 11. 13—16^b. 18—21. 24. 8, 1. 2^a. 3—5. 13—19. 9, 1—17. 28. 29. (JE 6, 1—8. 7, 1—5 . . . 16^c. 10. 12. 17. 22 f. 8, 2^b. 6—12. 20—22), d) der Übergang von Noah auf Abraham 10, 1—7. 20. 22 f. 31 f. 11, 10—28. 30—32 (JE 9, 18—27. 10, 8—19. 21. 25—30. 11, 1—9. 29). Wo die Übereinstimmung zwischen den beiden Schriften völlig ist, hat der Redaktor sich zu Auslassungen genötigt gesehen, die ausschliesslich JE getroffen haben. So fehlt hier der Abschluss des Übergangs auf Noah und

auf Abraham. Zur Rechtfertigung dieser und anderer Behauptungen berufe ich mich auf die beiden ersten Abhandlungen über die Composition des Hexateuchs, die in den Jahrbb. für Deutsche Theologie 1876 veröffentlicht sind; ich citire sie im Folgenden einfach nach der Seitenzahl.

Was die Erzvätergeschichte bis auf Mose betrifft, so ist es aus mehreren Gründen geraten, den dünnen Faden von Q, mit Abkürzung der wenigen Ausbreitungen, einfach dem Wortlaute nach herzusetzen und die Parallelen von JE am Rande zu citiren. Vorhandene Lücken sind durch eine Häufung von Punkten bezeichnet.

„.... und Abram war 5 Jahr und 70 Jahr, als er aus Harran auszog. Und Abram nahm Sarai sein Weib und Lot seines Bruders Sohn und all ihren Erwerb, den sie erworben, und die Seelen, die sie erzielt hatten, und sie zogen aus zu gehen in's Land Kanaan und kamen in's Land Kanaan (12, 4b. 5. S. 405). K. 12. Und das Land ertrug sie nicht beisammen zu wohnen, denn ihr Besitz war gross, und sie konnten nicht beisammen wohnen. Und sie trennten sich von einander, Abram wohnte im Lande Kanaan und Lot wohnte in den Städten des Kikkar (wo später das Tote Meer war). Und da Gott die Städte des Kikkar verderbte, gedachte Gott an Abram und liess Lot heraus aus dem Umsturz, als er die Städte umstürzte, in denen Lot wohnte .... (13, 6. 11b. 12a.b. 19, 29). K. 13. Und Sarai war unfruchtbar, hatte kein Kind. Da nahm Sarai, Abrams Weib, die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nach 10 Jahren des Aufenthalts Abrams im Lande Kanaan, und gab sie Abram, ihren Manne, ihm zum Weibe, und Hagar gebar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte den Namen des Sohnes, den Hagar geboren hatte, Ismael; und Abram war 80 Jahr und 6 Jahr, da Hagar den Ismael dem Abram gebar (11, 30. 16, 3. 15. 16)." Folgt eine weitläufige K. 16. Ausführung, wie Gott sich dem Abram, dessen Namen er jetzt in Abraham verwandelt, offenbart als El Schaddai und mit ihm einen Bund schliesst, worin er ihm zahlreichen Samen und für denselben den Besitz des Landes Kanaan verheisst, mit der Bedingung, dass dieser Same als Same Abrahams sich durch die Beschneidung acht Tage nach der Geburt, das Zeichen der Bundeszugehörigkeit, kenntlich mache; wie Gott ferner die binnen Jahresfrist erfolgende Geburt Isaaks von der 90jährigen Sarai, die hinfort Sara heissen soll, ankündigt und diesen, nicht Ismael, zum eigentlichen Erben des Bundes einsetzt; wie endlich Abraham, nachdem Gott zum Himmel gefahren, das Gebot der Beschneidung bei sich und Ismael und allen männlichen Genossen seines Hauses durchführt (K. 17). „Und K. 18. Sara gebar dem Abraham einen Sohn zu der Frist, die ihm Gott gesagt hatte. Und Abraham nannte den Namen seines Sohnes, der ihm geboren war, den ihm Sara geboren hatte, Isaak. Und Abraham beschnitt seinen Sohn Isaak nach acht Tagen, wie Gott ihm geboten hatte. Und Abraham war 100 Jahr alt, als ihm sein Sohn Isaak geboren wurde (21, 2—5. S. 407 Anm.). Und es war das Leben 21, 1 ff. der Sara 100 Jahr und 20 Jahr und 7 Jahr, die Lebensjahre der Sara. Und Sara starb in Kiriath Arba, das ist Hebron im Lande Kanaan" — daran schliesst

sich die juristisch genau aufgenommene Verhandlung Abrahams mit dem Hethiter Ephron, von dem er die Höhle von Makpela gegenüber Mamre zum Erbbegräbnis
K. —. erwirbt (K. 23; vgl. über JE S. 417). „Und dies sind die Tage des Lebens Abrahams, die er lebte, 100 Jahr und 70 Jahr und 50 Jahr. Und Abraham verschied und starb in gutem Greisenalter, hochbetagt und lebenssatt, und ging ein zu seiner Verwandtschaft. Und Isaak und Ismael, seine Söhne begruben ihn in der Höhle Makpela auf dem Felde Ephrons ben Sohar des Hethiters gegenüber Mamre: das Feld, das Abraham von den Kindern Heth gekauft hatte, da ward Abraham begraben und sein Weib Sara. Und nachdem Abraham tot war, seg-
K. —. nete Gott seinen Sohn Isaak (25, 7—11a, vgl. über JE S. 417 f.)." Folgen die Tholedoth (generationes) Ismaels, gemäss der regelmässigen Sitte, zuerst die
25, 18. Nebenlinien zu erledigen (25, 12—17). „Dies sind die Tholedoth Isaaks des Sohnes Abrahams. Abraham zeugte Isaak .... und Isaak war 40 Jahr alt, da er die Rebekka, die Tochter Bethuels des Aramäers aus Paddan Aram, die Schwester Labans des Aramäers, sich zum Weibe nahm .... und Isaak war
25, 21 ff. 60 Jahr alt, da sie geboren wurden (25, 19. 20. 26c. S. 420). Und Esau war 40 Jahr alt, da nahm er ein Weib, Judith, die Tochter Beeri's des Hethiters, und Bosmath, die Tochter Elons des Hethiters, und sie waren ein Herzenskummer für Isaak und Rebekka. Und Rebekka sagte zu Isaak: mich verdriesst zu leben wegen der Töchter Heths; wenn Jakob auch solche Weiber von den Töchtern Heths, von den Töchtern des Landes, nimmt, was soll mir das Leben! Da rief Isaak den Jakob und segnete ihn und befahl ihm und sprach zu ihm: du sollst dir kein Weib nehmen von den Töchtern Kanaans; auf gehe nach Paddan Aram zum Hause Bethuels, des Vaters deiner Mutter, und hole dir von dort ein Weib von den Töchtern Labans, des Bruders deiner Mutter, und El Schaddai wird dich segnen, dich mehren und ausbreiten, und er wird dir den Segen Abrahams geben, dir und deinem Samen mit dir, dass du das Land, wo du fremd bist, erbest, das Gott dem Abraham gegeben. Und Isaak entsandte Jakob, und er ging nach Paddan Aram zu Laban ben Bethuel dem Aramäer, dem Bruder der Rebekka, der Mutter Jakobs und Esau's. Und Esau sah, dass Isaak den Jakob segnete und ihn nach Paddan Aram sandte, um sich von dort ein Weib zu nehmen, indem er ihn segnete und ihm befahl: du sollst kein Weib von den Töchtern Kanaans nehmen. Jakob nun hörte auf seinen Vater und ging nach Paddan Aram. Esau aber sah, dass die Töchter Kanaans seinem Vater Isaak misfielen, und Esau ging hin zu Ismael und nahm die Mahalath, die Schwester
K. 27 f. Nebajoths, zu seinen Weibern hinzu sich zum Weibe (26, 34 f. 27, 46. 28, 1—9) ..... und Laban gab ihr seine Magd Zilpa, seiner Tochter Lea zur Magd .... Und er gab ihm seine Tochter Rahel ihm zum Weibe, und Laban gab seiner
K. 29. Tochter Rahel seine Magd Bilha ihr zur Magd (29, 24. 28b. 29. S. 425). Und die Söhne Jakobs waren zwölf. Die Söhne Lea's: der Erstgeborene Jakobs Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issachar, Zebulon. Die Söhne Rahels: Joseph und Benjamin. Die Söhne Bilha's Rahels Magd: Dan und Naphthali. Die Söhne Zilpa's Lea's Magd: Gad und Aser. Das sind die Söhne Jakobs, die ihm ge-
K. 30 ff. boren wurden in Paddan Aram (35, 23—26) ... [Und Jakob nahm] all seinen
35, 18. Erwerb, den er erworben, die Habe seines Besitzes, den er in Paddan Aram erworben, heimzugehen zu seinem Vater Isaak in's Land Kanaan (31, 18). Und

Gott erschien dem Jakob als er heimkam aus Paddan Aram, und segnete ihn, und Gott sprach zu ihm: dein Name ist Jakob, dein Name soll nicht mehr Jakob heissen, sondern Israel soll dein Name sein. Und Gott sprach zu ihm: ich bin El Schaddai, wachse und breite dich aus, ein Volk und ein Haufe von Völkern soll aus dir kommen und Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehen; und das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, dir will ich's geben, und deinem Samen nach dir will ich das Land geben. Und Gott fuhr auf von ihm an dem Orte wo er mit ihm geredet hatte. Und Jakob nannte den Namen des Ortes, wo Gott mit ihm geredet hatte, Bethel (35, 9—13. 15). Und sie brachen 32, 23 ff.
auf von Bethel, und da es noch eine kurze Strecke bis nach Ephrath war, starb 35, 1.
Rahel und ward begraben am Wege nach Ephrath d. i. Bethlehem (35, 16a. 19; 35, 16 ff.
vgl. 48, 7. 49, 31). Und Jakob kam zu seinem Vater Isaak nach Mamre bei Kiriath Arba d. i. Hebron, wo Abraham und Isaak als Fremde wohnten. Und es waren die Tage Isaaks 100 Jahr und 80 Jahr. Und Isaak verschied und starb und ging ein zu seiner Verwandtschaft, hochbetagt und lebenssatt, und seine Söhne Esau und Jakob begruben ihn (35, 27—29)." Folgen die Tholedoth Esau's ?
in Kap. 36, über dessen complicirte Beschaffenheit die angeführte Abhandlung S. 438. 439 zu vergleichen ist. „Und Esau nahm seine Weiber und seine Söhne und seine Töchter und alle Seelen seines Hauses und seine Habe und all sein Vieh und all seinen Besitz, den er erworben im Lande Kanaan, und ging in's Land Seir wegen seines Bruders Jakob. Denn ihr Besitz war zu gross um beisammen zu wohnen, und das Land ihres Aufenthalts vermochte nicht sie zu ertragen wegen ihres Besitzes. Und Esau wohnte auf dem Gebirge Seir, Esau der ist Edom. Und Jakob wohnte im Lande des Aufenthalts seines Vaters, im Lande Kanaan (36, 6—8. 37, 1). Dies sind die Tholedoth Jakobs ..... (37, 2). Und K. 36.
sie nahmen ihr Vieh und ihren Erwerb, den sie erworben im Lande Kanaan K. 37 ff.
und kamen nach Ägypten, Jakob und all sein Same mit ihm; seine Söhne und seiner Söhne Söhne und all seinen Samen brachte er mit sich nach Ägypten (46, 6. 7). Folgt die Aufzählung der 70 Seelen, worüber a. O. S. 441 zu ver- K. 46.
gleichen. „Und Jakob und seine Söhne kamen nach Ägypten zu Joseph, und Pharao, der König von Ägypten, hörte es. Und Pharao sagte zu Joseph: dein Vater und deine Brüder sind zu dir gekommen, siehe das Land Ägypten steht dir offen, im besten Teile des Landes lass deinen Vater und deine Brüder wohnen. Und Joseph brachte seinen Vater Jakob und stellte ihn vor Pharao und Jakob segnete Pharao. Und Pharao sprach zu Jakob: wie viel sind die Tage deiner Lebensjahre? und Jakob sprach zu Pharao: die Tage der Jahre meines Aufenthalts in der Fremde sind 130 Jahre, wenig und böse sind die Tage meines Lebens gewesen und haben nicht erreicht die Tage der Jahre meiner Väter zur Zeit ihres Aufenthalts. Und Jakob segnete den Pharao und ging fort von Pharao. Und Joseph liess seinen Vater und seine Brüder wohnen und gab ihnen Grundbesitz im Lande Ägypten, im besten Teile des Landes, im Lande Rameses, wie ihm Pharao geboten hatte (47, 5b. 6 nach LXX, vgl. S. 441; 47, 7—11). Und K. 47.
sie siedelten sich dort an und wuchsen und mehrten sich sehr. Und Jakob lebte im Lande Ägypten 17 Jahr, und es waren die Tage Jakobs, seine Lebensjahre, 7 Jahr und 140 Jahr (47, 27b. 28) ... Und Jakob sprach zu Joseph: El Schaddai 47, 29 ff.
erschien mir zu Luz im Lande Kanaan und segnete mich und sprach zu mir:

siehe ich breite dich aus und mehre dich und mache dich zu einem Haufen von Völkern und gebe dieses Land deinem Samen nach dir zu ewigem Besitz. Und nun, deine beiden Söhne, die dir im Lande Ägypten geboren sind, ehe ich zu dir kam nach Ägypten, sind mein; Ephraim und Manasse sollen mein sein wie Ruben und Simeon. Und die Kinder, die du nach ihnen gezeugt hast, sollen dein sein; nach dem Namen ihrer Brüder sollen sie heissen in deren Erbe. Und als ich von Paddan kam, starb mir Rahel im Lande Kanaan unterwegs als es noch eine kurze Strecke bis nach Ephrath war, und ich begrub sie am Wege
K. 48. nach Ephrath, das ist Bethlehem (48, 3—7, zu v. 7 vgl. 49, 31) . . . . [und auch die übrigen Söhne] segnete er und befahl ihnen und sprach zu ihnen: ich gehe ein zu meiner Verwandtschaft, begrabt mich bei meinen Vätern in der Höhle des Feldes Makpela gegenüber Mamre im Lande Kanaan, welches Feld Abraham von Ephron dem Hethiter zum Erbbegräbnis gekauft hat — dort haben sie Abraham begraben und Sara sein Weib, dort haben sie Isaak begraben und Rebekka sein Weib und dort habe ich Lea begraben — den Besitz des Feldes und der Höhle darauf von den Kindern Heth. Und Jakob hörte auf seinen Söhnen zu befehlen und zog seine Füsse zusammen auf dem Lager und verschied und
K. 49. ging ein zu seiner Verwandtschaft (49, 28b—33). Und seine Söhne brachten ihn in's Land Kanaan und begruben ihn dort in der Höhle des Feldes Makpela, welches Feld Abraham gekauft hatte zum Erbbegräbnis, von Ephron dem He-
K. 50. thiter, gegenüber Mamre (50, 12. 13). Und dies sind die Namen der Kinder Israel, die nach Ägypten kamen, mit Jakob kamen sie, jeder mit seinem Hause: Ruben Simeon Levi Juda Issachar Zebulon Benjamin Dan Naphthali Gad Aser. Und die Summe der Seelen, die aus Jakobs Lenden hervorgegangen waren, war 70 Seelen, und Joseph war in Ägypten. Und die Kinder Israel wuchsen und wucherten gar sehr, und das Land ward voll von ihnen, und die Ägypter knechteten die Kinder Israel mit Härte, zu aller Arbeit, welche sie durch sie arbeiteten
Ex. 1. mit Härte, und verbitterten ihnen das Leben mit schwerer Arbeit (1, 7. 13. 14. S. 531 f.). Und die Kinder Israel stöhnten wegen der Arbeit und schrien, und ihre Klage wegen der Arbeit drang zu Gott, und Gott hörte ihr Geschrei und Gott gedachte an seinen Bund mit Abraham Isaak und Jakob und Gott hatte ein Einsehen
K. 2. (2, 23 — 25. S. 532). Und Gott redete zu Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jahve. Dem Abraham Isaak und Jakob bin ich erschienen als El Schaddai, mit meinem Namen Jahve habe ich mich ihnen nicht kundgegeben, und ich habe einen Bund mit ihnen gemacht, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land ihres Aufenthalts, wo sie Fremdlinge waren. Und ich habe auch das Geschrei der Kinder Israel gehört, dass die Ägypter sie knechten, und habe meines Bundes gedacht. Darum sprich zu den Kindern Israel: Ich bin Jahve und will euch von dem Druck der Ägypter befreien und euch erretten von ihrer Knechtschaft und euch erlösen mit ausgerecktem Arm und grossen Gerichte. Und ich will euch mir zum Volke nehmen und euch Gott sein, dass ihr erkennet, ich sei Jahve euer Gott, der euch befreit hat von dem Drucke der Ägypter; und will euch bringen in das Land, welches ich Abraham Isaak und Jakob zu geben meine Hand erhoben habe, und ich will es euch zum Erbe geben, ich Jahve. Und Mose redete so zu den Kindern Israel, und sie hörten nicht auf Mose aus Kleinmut und vor harter Arbeit. Und Jahve redete zu Mose: geh rede mit

Pharao dem Könige von Ägypten, dass er die Kinder Israel loslasse aus seinem Lande. Und Mose sprach vor Jahve also: siehe die Kinder Israel haben nicht auf mich gehört, und wie wird Pharao auf mich hören, da ich doch unbeschnittener Lippen bin! (6, 2—17)." Folgt das Geschlechtsverzeichnis der Kinder Levi 6, 13—28, welches an seinem gegenwärtigen Orte und in seinem gegenwärtigen K. 3. Umfange ein ungeschickter Nachtrag ist und zur Wiederholung von 6, 10—12 in 6, 29. 30 gezwungen hat, um die Verbindung von 6, 12 mit 7, 1 herzustellen. Dass das Stück auf Grund von Q erwachsen und zum Priestercodex zu rechnen ist, ist klar; aber ob es zum ursprünglichen Bestande von Q gehört, ist zu bezweifeln, denn an den beiden Stellen, wo man es einsetzen könnte, hinter 1, 5 oder 2, 25, zeigt sich keine Lücke (S. 532); auch entspricht die Angabe der Gesammtlebensjahre ohne Angabe des Alters bei der Zeugung des Nachfolgers, wie wir sie 6, 16. 18. 20 finden, gar nicht der Weise von Q. Jedenfalls ist 7, 1 die unmittelbare Fortsetzung von 6, 12. „Da sprach Jahve zu Mose: Siehe ich mache dich zum Gott für Pharao und dein Bruder Aharon soll dein Prophet sein. Du sollst reden alles was ich dir befehlen werde, und dein Bruder Aharon soll zu Pharao reden, dass er die Kinder Israel aus seinem Lande freilasse. Ich aber will das Herz Pharao's verstocken und meiner Zeichen und Wunder viel machen im Lande Ägypten. Und Pharao wird nicht auf euch hören, und ich will meine Hand gegen Ägypten kehren, und meine Heerscharen, mein Volk die Kinder Israel, aus dem Lande Ägypten herausführen unter grossen Gerichten, dass die Ägypter erkennen, ich sei Jahve, wenn ich meine Hand gegen die Ägypter kehre und die Kinder Israel aus ihrer Mitte herausführe. Und Mose und Aharon taten, wie Jahve ihnen geboten hatte, so taten sie. Und Mose war 80 Jahr und Aharon 83 Jahr, als sie zu Pharao redeten (7, 1—7)." K. 4.

Dann kommen die ägyptischen Zeichen: die Verwandlung von Aharons Stabe in eine Schlange 7, 8—13 (JE 4, 3. 30), die Verwandlung des Wassers in Blut 7, 19. 20^a. 21^c. 22. 23 (JE 7, 14—24 mit Ausnahme der vorher citirten zu Q gehörigen Verse), die Frösche 8, 1—3. 11^b (JE 7, 25—8, 11), das Geschmeiss 8, 12—15 (JE 8, 16—28), die Pestbeulen an Mensch und Vieh 9, 8—12 (JE 9, 1—7), vgl. S. 532 f. Da Pharao verstockt bleibt, wird das letzte Mittel angekündigt und zugleich Passah und Massoth eingesetzt, der Auszug in der Nacht des 14. des 1. Monats ist die unmittelbare Folge 11, 9. 10. 12, 1—20 [21—27]. 28. 37^a. 40—51. 13, 1. 2 (JE 10, 28—11, 8. 12, 29—39. [13, 3—16]), vgl. S. 538. 542 f. Darauf wird der Durchgang durchs Schilfmeer berichtet 13, 20. 14, 1. 2. . . . (JE 13, 17—22. 14, 3—15, 21), vgl. S. 545 f. Weiter der Zug durch die Wüste und die Ankunft am Sinai; über die Ausscheidung von Q aus 15, 22—18, 27 vgl. S. 547—551. Nachdem die Kinder Israel von Raphidim in der Wüste Sinai angelangt sind, wird Mose hinaufberufen auf den Berg und empfängt dort die Offenbarung Jahve's, nemlich genaue

Mitteilungen über die Einrichtung der Stiftshütte und des Cultus, ausserdem die in die Bundeslade zu legenden Tafeln des Zeugnisses, deren Inhalt übrigens in Q nicht angegeben, sondern als bekannt vorausgesetzt wird. Wie er herabkommt, strahlt sein Antlitz vom Widerschein der Herrlichkeit Jahve's, so dass Aharon und die Fürsten der Gemeinde erst auf seinen beruhigenden Zuruf sich ihm zu nähern wagen. Darauf teilt er dem Volke alles, was Jahve ihn auf dem Sinai befohlen hat, mit; und die Verordnungen werden ausgeführt 19, 1. 2^{a}. 24, 14—18. K. 25 ff. 34, 29—35 (JE K. 19—24. K. 32—34); vgl. S. 566 f.

Von nun an wird im Priestercodex der Gang der Geschichte gehemmt durch eingeschaltete zahllose Ritualgesetze und statistische Aufnahmen, die in der Wüste Sinai gegeben und ausgeführt sein sollen Exod. 25—31. K. 35—40. Lev. K. 1—27. Num. 1, 1—10, 10. Erst Num. 10, 11 f. schreitet die Erzählung fort, und damit wird sogleich wieder Anschluss an JE erreicht, welche Schrift von jenen weitläufigen Verordnungen nichts enthält. Doch wird auch in der Folge der dünne historische Faden von Q immer wieder durch grosse legislative und statistische Stücke (K. 15. 17—19. K. 26—36) unterbrochen. Nach einjährigem Aufenthalt in der Wüste Sinai brechen die Israeliten am 20. des 2. Monats des 2. Jahres — so genaue Daten werden seit Exod. 12, 1 f. in Q angegeben — von da auf und verweilen lange Zeit in der Wüste Pharan, weiter gegen Norden Num. 10, 11—28 (JE 10, 29—12, 15). Von der Wüste Pharan sendet Mose die Kundschafter aus K. 13. 14 (JE Kap. 13. 14), vgl. S. 570 f. und Kuenen in der Theol. Tijdschr. 1877 S. 545 ff. Ebenda spielt auch der Aufstand der Rotte Korah K. 16 (JE Kap. 16), vgl. S. 572 ff. und Kuenen a. O. 1878 S. 139 ff. Gegen Ende der 40jährigen Wanderung, im ersten Monat wahrscheinlich des 40. Jahres, kommt die Gemeinde nach Kades in der Wüste Sin, wo das Wasser aus dem Felsen geschlagen wird 20, 1^{a}. 2. 3^{b}. 6 (JE 20, 1—13), von da erfolgt der Aufbruch in's Ostjordanland und die Niederlassung in den Arboth Moab 20, 22—29. 21, 4. 10. 11. 22, 1 (JE 20, 14—21. K. 21), vgl. S. 576 f. Von der Geschichte Bileams, wie sie in Q gelautet hat, ist uns nur der Schluss erhalten 25, 6—19 (JE 22, 2—25, 5), vgl. S. 580 f. Der historische Faden setzt sich weiter fort mit Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48—52 (JE Deut. 31, 14—22), wo Josua und Eleazar zu Nachfolgern

Mose's ernannt werden; über Num. 31 vgl. S. 582, über K. 32 Kuenen, Theol. Tijdschr. 1877 S. 465 ff. Den Schluss macht der Tod Mose's Deut. 34, 1a. 8. 9 (JE 34, 1—12).

In seinem historischen Faden läuft also der Priestercodex dem jehovistischen Geschichtsbuche durchaus parallel. Nur dadurch ist es möglich gewesen, diese beiden Schriften in der Weise in einander zu schieben, wie sie uns gegenwärtig im Pentateuch vorliegen. Ohne jeden Eingriff ist es dabei freilich nicht abgegangen. Wenn der Tod Sara's und der Tod Abrahams nach Q mitgeteilt wurden, mussten die betreffenden Erzählungen in JE notwendigerweise gestrichen werden. Auch Umstellungen lassen sich nachweisen, besonders in Q. Gen. 19, 29 gehört hinter 13, 12; desgleichen das Verzeichnis 35, 23—26, eine Parallele zu JE 29, 31—30, 24, hinter 29, 29: die Versetzung war notwendig, weil nach JE Benjamins Geburt erst im Lande Kanaan erfolgt ist. Das Merkwürdige ist nicht, dass dergleichen Änderungen überhaupt vorkommen, sondern dass sie sich in so engen Grenzen halten, dass sie insbesondere die Anlage und Ordnung der beiden Schriften fast ganz unangetastet gelassen haben. Das begreift sich nur aus der weitgehenden Übereinstimmung derselben in diesem Punkte.[1]) Indem man die Aufmerksamkeit lediglich auf die Differenzen im Einzelnen richtet, pflegt man jetzt die Harmonie im Grossen nicht gehörig zu würdigen. Sie ist aber nicht selbstverständlich, sondern sehr auf-

[1]) Die Übereinstimmung erstreckt sich auch weiter in's Einzelne. Das genealogische Gerüst ist ganz ähnlich in Q und JE. Die Söhne Lea's werden in Q immer genau in der Reihenfolge anfgeführt, wie sie in JE geboren werden. Sie werden den Söhnen der Rahel vorangestellt, wie in JE Lea zuerst gebiert; umgekehrt werden aber die Söhne der Magd Lea's erst hinter den Söhnen der Magd Rahels genannt, wie in JE jene später geboren werden als diese. Nicht selten stimmen auch die Ausdrücke merkwürdig überein. Von mabbul (Sündflut) und theba (Arche) sehe ich ab, aber folgende Beispiele haben mich frappirt. In Q Gen. 6, 9 heisst Noah gerecht in seinen Geschlechtern, in JE 7, 1 gerecht in seinem Geschlechte — keine gewöhnliche Redeweise, die den Rabbinen und Hieronymus viel Kopfzerbrechens verursacht. Ebenso Q Gen. 17, 21: der Sohn den die Sara gebiert um diese Frist im künftigen Jahr und JE 18, 14: zur selben Frist will ich nächstes Jahr wieder zu dir kommen und dann hat Sara einen Sohn. Desgleichen Q Exod. 6, 12. 7, 1: (Mose) ich bin unbeschnittener Lippen, (Jahve) siehe ich mache dich zum Gott für Pharao und dein Bruder Aharon soll dein Prophet sein verglichen mit JE 4, 10. 16: (Mose) ich bin schweren Mundes und schwerer Zunge, (Jahve) Aharon soll dir als Mund dienen und du sollst ihm für Gott sein. Vgl. Gen. 27, 46 mit 25, 22.

fallend und nur aus literarischer Abhängigkeit zu erklären. Die Frage, wie das Abhängigkeitsverhältnis zu bestimmen ist, drängt sich weit stärker auf, als wie man gemeiniglich annimmt.

II.

1. In dem Erzählungskörper des Pentateuchs scheint Q das Skelett zu sein und JE das Fleisch und Blut. Dieser Eindruck hat ehedem mitgewirkt, Q als die Grundschrift und JE als die Ergänzung anzusehen. Formell ist diese Ansicht gegenwärtig aufgegeben, der Sache nach ist sie beibehalten. „Dass dort noch eine ältere und einfachere, hier aber eine jüngere, bereicherte und ausgeschmückte Überlieferung vorliegt, daran wird sich niemand, der den Sachverhalt näher untersucht, durch die vagen Einwendungen Nöldeke's irre machen lassen." So sagt Eduard Riehm, Stud. und Krit. 1872 S. 297, in einer Abhandlung über die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs, worin er die Gründe, worauf die herrschende, gegenwärtig besonders von ihm und von Dillmann vertretene Meinung über die Priorität des Priestercodex sich stützt, in verdienstlicher und verständiger Weise zusammenfasst, um zum Schluss die Vertreter der entgegenstehenden Ansicht ausdrücklich aufzufordern, dass sie die von ihm aufgeführten Instanzen aus dem Wege räumen mögen.

Die Kürze des Priestercodex in der Erzählung — unter der man indessen nichts weniger als Lakonismus der Sprache zu verstehen hat — hängt nun allerdings damit zusammen, dass sein Schwerpunkt in der Gesetzgebung liegt, dass er nicht wie JE ein historisches, sondern ein legislatives Werk ist. Sein Umfang im Ganzen ist weit beträchtlicher als der von JE. Davon möge indessen vorläufig abgesehen und lediglich die Erzählung der beiden Bücher verglichen werden. Welcher Natur ist nun die Kürze derselben in Q? Sie beruht darauf, dass die Darstellung sich im Allgemeinen beschränkt, bloss die Verkettung und Gliederung des historischen Stoffes wiederzugeben. Mit Vermeidung aller Episoden und aller Motivirungen, die in JE einen so breiten Raum einnehmen, wird in nackter Schärfe der Zusammenhang hervorgehoben; es ist als ob Q der rote Faden sei, an dem die Perlen von JE aufgereiht worden. Gegründet ist der Zusammenhang auf die Genealogie, die hier den hauptsächlichen und fast ausschliesslichen Inhalt der Geschichte aus-

macht und in einer so systematischen Geschlossenheit auftritt wie nirgend sonst. Daher auch die Titel אלה תולדות (hae sunt generationes) an der Spitze der einzelnen Abschnitte, αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς 2, 4, αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων 5, 1, αὗται αἱ γενέσεις Νῶε 6, 9, αὗται αἱ γενέσεις τῶν υἱῶν Νῶε 10, 1 — woher die Genesis ihren Namen hat. Dabei ist charakteristisch, dass jedesmal nach einer solchen Überschrift, die einen neuen Abschnitt eröffnet, zuerst ganz kurz der Inhalt des vorigen rekapitulirt wird, um das Glied der Kette einzureihen. Mit der Genealogie aber geht eine Chronologie von Adam bis auf Mose Hand in Hand. Zwar stellt Dillmann in Abrede, dass eine solche beabsichtigt sei, aber die unleugbare Tatsache, dass sie vorhanden und von jeher erkannt ist, beweist auch die Absicht. Vgl. 6, 11 „im Jahr 600 des Lebens Noahs am 17. des 2. Monats (κατὰ τὸ ἑξακοσιοστὸν ἔτος Νωέου τῆς ἀρχῆς Antiq. 1 3, 3) trat die Sündflut ein“ und 8, 13 „im Jahr 601 (absolut) am 1. des 1. Monats war das Wasser verlaufen“.

Diese Chronologie ist das deutlichste Merkmal der strengen geschichtlichen Continuität, wodurch sich Q von JE unterscheidet. Sie lässt sich nun auf keinen Fall als etwas besonders Ursprüngliches ansehen. Dass dies zusammenhängende Zahlennetz dem Stoffe fremd ist, macht sich sogar innerhalb von Q selber überall fühlbar, wo nicht etwa blosse Namen überliefert sind. Die Sachen führen stets zu einer ganz anderen Vorstellung als die Zahlen. Sem und Eber ragen in eine Zeit hinein, mit der sie nichts mehr zu tun haben; von den Rabbinen werden sie als die greisen Häupter der Judenschule angesehen, bei denen der kleine Jakob die Buchstaben und die Thora lernte. Jakobs Aufenthalt in Mesopotamien dauert nach Q (26, 34. 27, 46. 35, 28) etwa 80 Jahr: das ist vollständig gegen den Sinn der Sage. Seit er von Isaak Abschied genommen, ist dieser für uns tot; nachdem er längst hätte begraben sein sollen, taucht er unversehens noch einmal auf, freilich nur um zu sterben. „Isaak beherrscht die Geschichte, Jakob bewegt sie nur“, lässt sich ein unfreiwilliger Spassmacher vernehmen.

Nach Exod. 12, 1 f. (Num. 1, 1) schliesst die vorgeschichtliche Periode, die mit der Weltschöpfung beginnt, mit dem Auszuge aus Ägypten, der Epoche der Geschichte des Volkes Israel. Sie beläuft sich auf 2666 Jahre. Den Schlüssel zu dieser Rech-

nung hat Nöldeke gefunden, Jahrbb. für protest. Theol. 1875 S. 344. „Die Zahl 2666 entspricht 26⅔ Generationen zu je 100 Jahren, nemlich 1—20 Adam bis Abraham, 21 Isaak, 22 Jakob, 23 Levi, 24 Kehath, 25 Amram, 26 Aharon; das letzte unvollständige Glied ist Eleazar, der beim Auszuge schon ein gereifter Mann war." Vgl. Exod. 6, 16—25. Dass die Generation in dieser Periode nicht zu 40, sondern zu 100 Jahren gerechnet wird, ist keine blosse Vermutung, sondern wird Gen. 15, 13—16 ausdrücklich angegeben.[1])

Die systematische Zeitrechnung verknüpft, durch den Auszug aus Ägypten als Mittelglied, den Priestercodex und die deuteronomistische Bearbeitung der historischen Bücher. Diese beiden Traditionsgestaltungen erweisen sich hierdurch als ungefähr auf gleichem Niveau stehend. Aber für die geschichtliche Zeit hat die Chronologie wirkliche Anhaltspunkte gehabt, sie kann nicht von den Patriarchen auf die Könige, sondern nur von den Königen auf die Patriarchen übertragen, sie muss von unten ausgegangen sein, wo sie allein ein gewisses Fundament hat. Der Glaube an das hohe Alter der ältesten Menschen gehört gewiss

[1]) Die Stelle 15, 13—16 steht zwar in JE, sie gehört aber nicht in den Zusammenhang. Zu der Verheissung, dass Abrahams Same das Land Kanaan besitzen solle, wird hier hinzugefügt, dieselbe werde sich aber nicht sehr bald, sondern erst nach 4 Geschlechtern, nach 400 Jahren, erfüllen, weil erst dann die Schuld der gegenwärtigen Bewohner reif sei. Nun wird aber die Verheissung selbst erst in v. 17. 18 gegeben und gewährleistet: die Restriction dazu kann doch nicht füglich vorher gebracht werden, wenigstens nicht von dem ursprünglichen Vf. Also ist 15, 13—16 ein Nachtrag von späterer Hand. Die Sprache enthält bestimmte Anklänge an Q, und wir werden darum die Stelle, die vom Verarbeiter von JE + Q herzurühren scheint, in der Weise wie oben geschehen verwerten dürfen. — Vgl. noch Genesis Rabba f. 7a (Warschau 1874): „Es sagte R. Eliezer im Namen von R. Aha: 26 Generationen hatte das Aleph immerfort vor dem Throne des Heiligen geklagt und geschrien: Herr der Welt, ich bin der erste Buchstabe und doch hast du die Weltschöpfung nicht mit mir angefangen. Da sprach der Heilige: die Welt und was darinnen ist ist nur der Thora wegen geschaffen, morgen will ich die Thora auf dem Sinai geben, und dann werde ich eben mit dir den Anfang machen." Nemlich der Dekalog beginnt mit Aleph (Exod. 20, 2), aber die Schöpfung mit Beth (Gen. 1, 1). Zu lernen ist hieraus, dass auch die 26 Generationen Nöldeke's überliefert sind. Nicht aneignen kann ich mir die Meinung (Gutschmid-Nöldeke), 2666 sei ⅔ 4000 und 4000 Jahre die Dauer des αἰὼν οὗτος. Bei den älteren Juden findet sich keine Spur solcher Annahmen, z. B. nicht im Daniel. Nachweisen kann man sie nur bei Christen, z. B. bei Aphraates, der vom Auszug bis auf das Evangelium 1364, also von Adam 1364 + 2666 = 4030 Jahre rechnet, wahrscheinlich 4000 bis auf Christi Geburt. Andere Väter berechnen nach den Zahlen der LXX den αἰὼν οὗτος auf 6000 Jahre. Vgl. Kuenen, de stamboom van den masor. tekst, Versl. en Meded. Amst. 1873.

der alten und naiven Volkssage an, aber der geschlossene chronologische Zusammenhang, der sich besonders auf die s. g. Zeugungsjahre (Gen. 5. 11) stützt, ist eine Künstelei, wodurch die gelehrte Rechnung, wie sie sich für die Historie der späteren Zeit auszubilden anfing, nun sogar auf die Ursage übertragen wurde.

Der Eintrag, den die Chronologie den Prioritätsansprüchen des Priestercodex tun könnte, wird nach Riehm durch die Genealogie, die ihr zum Halt dient, wett gemacht. Das Vorwalten der Genealogie zeuge dafür, dass Q einem älteren Entwicklungsstadium der hebräischen Geschichtschreibung angehöre als die anderen, ausführlicheren Quellen des Pentateuchs; denn dass sich die älteste hebräische und überhaupt morgenländische Geschichtschreibung aus den den Stammes- und Geschlechtsverzeichnissen eingefügten historischen Notizen und Überlieferungen herausgestaltet habe, könne doch wol keinem Zweifel unterliegen (a. O. S. 296). Riehm stützt sich hier auf eine schon etwas ältliche Theorie. Was wir genau wissen, ist, dass in Judicum Sam. und Regum von genealogischer Statistik nichts vorkommt, hingegen die Chronik sammt Zubehör voll davon ist. Auch das wissen wir genau, dass Lieder wie Jos. 10, 12. 13. Jud. 5. 2. Sam. 1, 19 ff. 3, 33 f. die ältesten historischen Documente sind; dergleichen finden sich nun in JE eine Anzahl, in Q kein einziges. Der Möglichkeit also, dass genealogische Aufzeichnungen sehr alt sein können, steht die Tatsache gegenüber, dass sie meist sehr jung sind. Es wäre darum vielleicht eben so vorsichtig, die Chronologie über das Alter der Genealogie, als wie die Genealogie über das Alter der Chronologie entscheiden zu lassen. Beides indessen weist, wie wir sahen, zurück auf den strengen und objectiven Zusammenhang, worin die Tatsachen in Q möglichst nackt eingegliedert sind. Wo es sich nun nicht um Geschichte, sondern um Sagen über die Vorgeschichte handelt, da kann dieser Zusammenhang nicht mit den Sachen selber gegeben sein. Auch die Architektonik der Geschlechterfolge, welche das Gerüst der Genesis bildet, haftet nicht etwa an den verwendeten Bausteinen; sogar die Anordnung Abraham Isaak Jakob ist nicht in der Natur der Dinge begründet. Aus dem Volksmunde stammen bloss die losen und nur ganz ungefähr auf einander bezogenen Erzählungen, ihre Verbindung zu einer festen Einheit ist das Werk

literarischer Formung. Je loser die Verbindung noch ist, desto näher, je mehr sie zur Hauptsache gemacht wird, desto ferner steht die Aufzeichnung dem Quell der Überlieferung.

Riehm macht in dieser Hinsicht ein Zugeständnis, das er freilich im selben Atem wieder zurückzieht (a. O. S. 292). Er sagt, man merke es der summarischen Berichterstattung in Q an, dass der Vf. viel ausführlicher hätte erzählen können, wenn dies im Plane seines Werkes gelegen hätte, und dies setze allerdings eine ausführlichere Kunde voraus. Man merkt allerdings, dass das keine ursprüngliche Kürze sein kann, wenn die Zerstörung Sodoms und Gomorrha's in einem Nebensatze abgemacht wird, wie es 19, 29 geschieht. Riehm fährt indessen fort, die vorausgesetzte ausführlichere Kunde sei keineswegs notwendig eine schriftlich verzeichnete und am wenigsten die uns vorliegende jehovistische; viel mehr erkläre sich der Sachverhalt am befriedigendsten durch die Annahme, dass der Vf. eine ausführliche Erzählung nicht für erforderlich gehalten habe, weil die im Volke lebendige mündliche Überlieferung die Grundlinien seiner chronikartigen Notizen noch überall zu lebensvollen farbenreichen Bildern auszumalen im Stande gewesen sei. Man gewahrt hier das, wahrscheinlich unwillkürliche, Streben, der bestimmten Vergleichung zwischen Q und JE aus dem Wege zu gehen; aber dieselbe ist unvermeidlich. Die Frage ist, welche der beiden Schriften dem Ausgangspunkte am nächsten steht. Ist es diejenige, welche zur Hauptsache macht was dem Wesen der mündlichen Überlieferung eigentlich fremd ist, was erst durch literarische Composition hineinkommt? Es wäre doch wunderlich, wenn der Anfang zur Aufzeichnung der Sage damit gemacht wäre, das aufzuzeichnen, was die Sage nicht enthielt. Was uns im Priestercodex geboten wird, ist die Quintessenz nicht der mündlichen, sondern der bereits schriftlich gewordenen Überlieferung. Und zwar ist die schriftliche Fixirung der Vorgeschichte, welche benutzt wird, das jehovistische Erzählungswerk.[1]) Die Anordnung welche die volkstümlichen Legenden

[1]) In J (Gen. 4, 17—24) haben wir eine 7gliedrige Genealogie von Adam bis auf Lamech, in Q (Gen. 5 mit Ausn. von v. 29) eine 10gliedrige von Adam bis auf Noah; wie dort von Lamech, so gehen hier von Noah die drei Söhne aus, welche die neue Periode eröffnen. Die Elemente beider Genealogien sind bekanntlich durch Buttmann (Mythologus I S. 152 ff.) als gleich erwiesen, in Q ist am Schluss Noah noch hinter Lamech getreten,

in JE gefunden haben, ist in Q zum Kern der Erzählung gemacht; der dort noch hinter der Ausführung versteckte Plan tritt hier scharf und markirt, freilich durchweg übereinstimmend, als die Hauptsache des Ganzen hervor.

und am Anfang hat sich Adam Kain verdoppelt zu Adam Seth Enos Kainan. Da Adam und Enos dasselbe ist, so läuft das hinaus auf Adam Seth Adam Kainan, d. h. Adam Seth ist vorgesetzt, und mit Enos Kainan fängt die Reihe von vorn an und zwar ebenso wie in J. Dies wird dadurch bestätigt, dass Lamech in Q 777 Jahr alt wird — was sich nicht erklärt, wenn er der 9., sondern nur, wenn er der 7. in der Reihe ist, wie in J, wo er seine Beziehung zur Sieben noch durch die Äusserung bezeugt: 7 mal rächt sich Kain, und Lamech 77 mal. Auch darin zeigt sich die Posteriorität von Q, dass hier (5, 1—5) der erste Mensch nicht wie in J הָאָדָם, sondern stets אָדָם heisst, ein Unterschied, den Kuenen treffend mit ὁ χριστός und Χριστός vergleicht. Nun ist aber grade nach den Voraussetzungen von Q (1, 1—2, 4a) der erste Mensch bis jetzt nur der Gattungsmensch; wenn er trotzdem 5, 1 Adam ohne Artikel genannt wird, als sei dies sein Eigenname, so liegt stillschweigende Reminiscenz an JE zu Grunde, obwol in 2, 4b—3, 24 die Personificirung sich noch nicht auf den Namen erstreckt. Übrigens ist die 10gliedrige Genealogie (Kap. 5) von Q entlehnt aus einer anderen (nicht aus J stammenden) jehovistischen Genealogie, von der uns nur der Anfang Adam Seth Enos 4, 25. 26 und der Schluss Noah 5, 29 erhalten ist (S. 394. 400f.). Da findet sich auch אָדָם statt הָאָדָם. — Auch die folgende Genealogie, von Sem auf Abraham, ist in Q 10gliedrig; in JE, wo sie nicht gefehlt haben kann, wird sie 7gliedrig gewesen sein, von Sem gleich auf Eber Phaleg (10, 21. 24. S. 396 ff.) übergehend und vielleicht den Grossvater Nahor auslassend (24, 15. 29, 5). Der ursprüngliche Wohnort der Abrahamiden ist nach Q nicht wie in JE 12, 1. 24, 4 das mesopotamische Harran (= Karrhae), sondern Ur Kasdim, was nichts anderes bedeuten kann als Ur in Chaldäa. Von da soll Therah, der Vater Abrahams Nahors und Harrans, mit Abraham und mit Lot, dem Sohne des bereits verstorbenen Harran, ausgewandert sein. Nahor müsste dann in Ur Kasdim geblieben und Harran daselbst gestorben sein. Beides ist vollkommen gegen die Meinung der Sachen. Es ist unmöglich den Mann Harran und die Stadt Harran auseinander zu reissen. Es ist ebenso unmöglich, Ur in Chaldäa für den Wohnsitz Nahors — einerlei ob des Grossvaters oder des gleichnamigen Enkels — anzusehen; es ist offenbar auf Verhältnisse der Wirklichkeit gegründet, dass der jedenfalls syrische Ort, wo die Nahoriden Laban und Rebekka wohnen, in J die Stadt Nahors und in E Harran heisst; in Q selber sind Laban und Rebekka Nahoriden und wohnen nicht in Chaldäa, sondern in Paddan Aram, d. h. im mesopotamischen Syrien. Zum Beweise, dass Ur Kasdim nicht in die ursprüngliche Gestalt der Tradition hineingehört, kommt noch hinzu, dass wir bereits mit Serug, dem Vater Nahors, weit von Babylon weg nach Westen gerückt sind. Serug ist der Name der Landschaft, wo Harran liegt; wie soll nun der Sohn Serugs plötzlich nach Ur Kasdim zurückspringen! Welche Gründe dazu bewogen haben, Babylonien zum Ausgangspunkte Abrahams zu machen, untersuche ich hier nicht; doch hebe ich noch hervor, dass Abraham, nachdem er mit Therah von Ur Kasdim aufgebrochen ist, doch vorerst nur bis Harran kommt und dort bis zu seines Vaters Tode bleibt; nach Palästina wandert er auch in Q erst von Harran aus ein. Wenn diese Verdoppelung des Ausgangspunktes nicht aus der Absicht den Anschluss an JE zu erreichen entsprungen ist, so weiss ich nicht was Harmonistik bedeutet. Auch die Umnennungen Abram Abraham, Sarai

2. Um dies Verhältnis von Q zu JE näher zu beleuchten, wähle ich die Patriarchengeschichte aus, deren Vergleichung Riehm vorzugsweise für seine Ansicht entscheidend findet (S. 301). Dass der Grundriss hier wie dort der gleiche ist, haben wir gesehen: Abrahams Einwanderung in Kanaan mit Sara und Lot, seine Trennung von Lot, Ismaels Geburt von der Hagar, Erscheinung Gottes zur Verheissung Isaaks, Isaaks Geburt, Tod Sara's und Abrahams, Ismael, Isaaks Heirat mit der Rebekka, Jakob und Esau, Jakobs Reise nach Mesopotamien und Familiengründung daselbst, seine Heimkehr, Esau, Joseph in Ägypten, Jakob in Agypten, Jakobs Segen über Joseph und seine übrigen Söhne, sein Tod und sein Begräbnis, Vermehrung der Kinder Israel, ihre Bedrückung durch die Ägypter, Offenbarung Gottes an Mose zur Befreiung des Volkes. Wir haben ferner gesehen, dass in Q bloss diese den Faden der Erzählung ausmachenden Hauptmomente kurz und trocken an einander gereiht werden. Es ist wol kein Zufall, dass in Folge dessen alle jene Geschichten fehlen, an denen man etwa einen moralischen Anstoss nehmen könnte, z. B. von der durch die Feigheit der Erzväter bewirkten Gefährdung der Ehre ihrer Weiber, von der grausamen Eifersucht der Sara auf die Hagar, von dem hässlichen Wettkampf Lea's und Rahels um Mann und Kinder, von der Blutschande der Thamar und der Töchter Lots, von der Schändung Dina's. Insbesondere fällt aller Hass und Streit und Betrug in der Erzväterfamilie fort. Lot und Abraham, Isaak und Ismael, Jakob und Esau gehen schiedlich friedlich aus einander; es ist anzunehmen und wird auch allgemein angenommen, dass von dem bösen Spiel Labans und Jakobs gegen einander, der Treulosigkeit Simeons und Levi's gegen Sichem, der Feindschaft der Brüder gegen Joseph gleichfalls in Q nichts zu lesen gewesen ist. Hiemit bleiben nun aber nicht bloss psychologische

Sara, bei denen bloss eine kleine lautliche oder gar nur orthographische Änderung stattfindet, beruhen darauf, das der Vf. von Q in seiner Vorlage eine andere als die zu seiner Zeit herrschende Aussprache oder Schreibung vorfand und beide auf seine Weise zu reimen suchte. — Nach 48, 7, welcher Vers wegen 49, 23 von 48, 3 — 6 (Q) nicht zu trennen ist, ist Rahel im Lande Kanaan gestorben und in Ephrath d. i. Bethlehem begraben. Aber Benjamin, an dessen Geburt sie nach JE und sicher auch nach dem Sinn der Sage stirbt (und zwar nicht in Ephrath d. i. Bethlehem, sondern an der Grenze Josephs und Benjamins unweit Bethels 1. Sam. 10, 2), ist für Q schon in Mesopotamien geboren.

Ausschmückungen weg, sondern es wird den Sachen das Herz ausgeschnitten. Dass Moab und Ammon und Ismael und Edom hebräische Völkerschaften sind, sämmtlich näher oder entfernter den Israeliten verwandt, dass auch die Aramäer zu den Hebräern in naher Beziehung stehen und mit ihnen vielfach verschwägert sind, dass die einen in diesem, die anderen in jenem Nachbarlande Palästina's wohnen — das durch eine trockene Statistik in genealogischer Form, worin von nichts als von Heiraten und Geburten und Scheidungen der Ahnherren in die verschiedenen Wohnsitze ihrer Völker die Rede ist, darzustellen hat die Volkssage in einer Zeit, wo alle diese Verhältnisse noch lebendig und für jedes Kind selbstverständlich waren, unmöglich im Sinne gehabt. Das ist nur das Substrat, aber keineswegs das Interesse der ursprünglichen Erzählungen. Dieses hängt vielmehr eben an den Zügen, die in Q gestrichen sind. Die Charakteristik der Völker nach ihrem historischen, nicht bloss nach dem ethnologisch-geographischen, Verhältnisse zu einander ist das eigentlich Fesselnde; je mehr wir dabei von Hass und Liebe und Eifersucht und Schadenfreude spüren, desto näher stehen wir den treibenden Kräften der Überlieferung über die Vorzeit. Dass die Zwillinge schon im Mutterleibe sich stossen, dass Jakob schon bei der Geburt dem Esau den Vortritt nicht lassen will und ihn an der Ferse zurückhält, dass jener, der rauhe und gebräunte Liebling des Autochthonen Isaak, ein freies Jägerleben führt, indes dieser, bevorzugt von der Aramäerin Rebekka, als ein frommer glatter Mann zu Hause bleibt, dass der Schwächere den Stärkeren mit schlauer List um das Erstgeburtsrecht und um den Segen des Vaters bringt: das ist grade das Ursprüngliche und Volkstümliche an Gen. 25, 19 ff. 27, 1 ff. Wenn dabei der geschichtliche Hintergrund durchblickt, wenn der schwangeren Rebekka gesagt wird: „zwei Nationen sind in deinem Leibe und zwei Völker scheiden sich aus deinem Schosse, das eine wird das andere überflügeln und das ältere dem jüngeren dienen", und wenn an einem anderen Orte hinzugefügt wird, Edom werde jedoch, durch fortgesetztes Rütteln, das israelitische Joch schliesslich zerbrechen, so tut das der Ursprünglichkeit durchaus keinen Eintrag. Hat es Jakob bei seinem Bruder Esau mit dem arglosen Naturmenschen zu tun, so wird ihm das Spiel bei dem raffinirten Aramäer Laban weniger leicht

gemacht; er gewinnt es aber auch hier und überlistet den Listigen. Er entführt ihm die Töchter und grosses Gut, und da jener ihn einholt, weiss er sich auf gute Manier mit ihm auseinanderzusetzen, so dass sie in Frieden scheiden und das Gebirge Gilead auftürmen als Grenze zwischen Aram und Israel. Auch dies ist keineswegs Zutat der künstlerischen Bearbeitung, sondern etwas sehr Wesentliches. Ähnlich steht es mit der Feindschaft Sara's gegen Hagar und gegen Ismael, „den Waldesel von Mensch, dessen Hand gegen jedermann und jedermanns Hand gegen ihn und der allen seinen Brüdern auf der Nase sitzt"; desgleichen mit der Eifersucht der hässlichen kinderreichen Lea gegen die schöne Rahel und der Söhne Lea's gegen Joseph, endlich auch mit dem Streit zwischen den Hirten Abrahams und Lots um die Weide, zwischen den Knechten Isaaks und den Leuten von Gerar um die Brunnen. Es ist hervorzuheben, dass dabei von einseitiger Tendenz wenig zu bemerken ist; unbefangen werden z. B. auf Jakob und Esau Licht und Schatten verteilt, wobei wir uns freilich erinnern müssen, dass bei den alten Hebräern die Schadenfreude über die gelungene Übervorteilung Esau's die moralischen Bedenken über den Betrug Jakobs überwogen haben wird. Die Gegensätze der Wirklichkeit werden im Ganzen in dieser poetischen Verklärung eher ausgeglichen als verschärft, die verbindenden Momente treten stärker und absichtlicher hervor als die trennenden. Nur ein Fall von offenbarer Gehässigkeit ist zu verzeichnen, nemlich nicht Gen. 38, sondern Gen. 19, 30—38, wo insbesondere die höchst auffallende Namenlosigkeit der Töchter Lots beweist, dass sie lediglich zum Zweck der Blutschande zwischen Lot und seine Söhne Moab und Ammon eingeschoben sind. Aber auch solche Züge liegen nicht ausserhalb des Wesens dieser Art von Sagen. Auf dem Durchscheinen der geschichtlichen Stimmung beruht ihr Reiz und ihr Leben; wird sie abgestreift, wie in Q, so flieht zugleich die Seele, und was übrig bleibt, ist mit nichten die historische Objectivität, sondern das Schema.

Wenn irgend etwas für die Geschichten der Genesis von wurzelhafter Bedeutung ist, so ist es die bestimmte Örtlichkeit, an der sie haften. Wäre das Tote Meer nicht, so würden Sodom und Gomorrha nicht untergegangen sein; wäre nicht die kleine flache Landzunge, welche von Südosten her in den Sumpf sich

vorstreckt, so würde Lot alsbald auf die Berge seiner Söhne Moab und Ammon geflohen sein und nicht erst die Digression nach Soar unternommen haben, welche bloss erklärt, warum dieser Zipfel vom „Umsturze" ausgenommen ist, zu dessen Gebiet er doch eigentlich gehört. Die Salzsäule, zu der Lots Weib versteinert worden, wurde noch zur Zeit des Josephus gezeigt; vielleicht hat auch der Ofenrauch (הכבשן), den Abraham am Morgen nach der Katastrophe vom judäischen Ufer aus aufsteigen sah, eine Beziehung zu der dort gelegenen Stadt הנבשן Jos. 15, 62, welche wol richtiger הכבשן heisst, da der Name wegen des vorgesetzten Artikels eine klare Bedeutung erkennen lassen muss. Mehr oder minder deutlich lässt sich der lokale Charakter noch bei einer Menge anderer Erzählungen wahrnehmen. Sehr ausgesprochen ist er in Gen. 26, 19 ff., wo Isaak die Brunnen im Wadi Gerar gräbt, die eigentlich den Israeliten gehörig doch auch von Anderen beansprucht werden, und denselben in Anlass der räuberischen Feindseligkeit der Gerariter die Namen Vergewaltigung, Zänkerei beilegt, die sie noch immer tragen; bis er endlich eine Wasserstelle findet, wo sie ihn in Ruhe (Rehoboth, noch heute Ruheibeh) lassen, und eine letzte, wo sie ihm Freundschaft schwören (Beerseba = der Schwurbrunnen). Ebenso in Gen. 16, 7 ff. = 21, 16 ff., wo Gott in der Wüste von Beerseba an der Stätte, wo der verschmachtende Ismael (באשר הוא שם 21, 17) oder seine ihn tragende Mutter liegt, die Quelle Lahai Roi springen lässt. „Sie nannte den Namen Jahve's, der mit ihr redete, El Roi (Gott des Schauens), denn sie sprach: habe ich die Gottheit geschaut und bin am Leben erhalten nach meinem Schauen! Darum nennt man den Brunnen Beer Lahai Roi (Brunnen von: lebendig ist wer mich schaut), er liegt zwischen Kades und Berdan." [1]) In diesem letzteren Beispiele findet zugleich eine gewisse Lokalisirung der Gottheit selber statt, mittelst des Brunnens, bei dem und in dem (El Roi = Lahai Roi)

[1]) Statt הלם v. 15 ist אלהים zu lesen (vgl. 1. Sam. 3, 13) und vor אחרי ein Verbum wie ואחי einzuschieben. Die Benennung lebendig ist wer mich schaut würde für einen Brunnen in der Wüste auch ohne Theophanie sehr gut erklärlich sein. Übrigens ist die Deutung höchst wahrscheinlich unrichtig, denn sie wird dem ל in לחי nicht gerecht. Da die Legende Jud. 15, 18—20 ganz analog ist, so wird auch לחי ראי dem לחי חמור (ὄνου γνάθος, zur Aussprache Lahai statt Lehi vgl. 2. Sam. 23, 11) entsprechen, und folglich ראי eigentlich der Name irgend eines

sie geschaut wird. Eine Lokalisirung dieser Art liegt auch jener grossen Anzahl von Erzählungen zu Grunde, in denen die Erzväter durch eine Theophanie entdecken, dass ein bestimmter Fleck Landes heiliger Boden sei, dort einen Malstein oder Altar errichten und ihm den Namen des Genius des Ortes (33, 20. 35, 7) beilegen: immer wohnen sie an Stätten, die später als uralte Heiligtümer galten, und inauguriren den Opferdienst daselbst. Alle solche Erzählungen nun, denen man den lokalen Ursprung deutlich anmerkt, kommen in JE vor, nicht in Q. Einen wenig angemessenen Ausdruck hat Hupfeld dieser Beobachtung gegeben, indem er sagt, Abraham Isaak und Jakob siedelen in Q weit fester. Es ist ja doch diese Schrift, welche geflissentlich so oft die Pilgerschaft, die Nichtansässigkeit der Patriarchen hervorhebt; sie redet immer nur davon, dass Abraham im Lande Kanaan geweilt habe, und nennt selbst für die Gotteserscheinung Kap. 17 keinen bestimmten Ort; erst als es sich darum handelt Sara und Abraham zu begraben, wird, aus diesem zwingenden Grunde, das Feld Makpela bei Hebron (wol gemäss dem verloren gegangenen Berichte von JE) zum Grundbesitz der Erzväterfamilie erworben, wo sie nun weiterhin sich dauernd niederlässt. Richtiger muss man sagen, dass in Q der lokale Charakter der Sage fast ganz verwischt ist. Das Wohnenbleiben Isaaks und Jakobs am Grabe Abrahams hat mehr negative als positive Bedeutung; und umgekehrt sollen die Kreuz- und Querzüge, welche die Patriarchen in JE machen müssen, sie nicht als schweifende Nomaden darstellen, sondern sie mit all den heiligen Orten in Berührung bringen, zu denen sie eine besondere Beziehung hatten. Zum Verständnis von Q (in der Genesis) hat man keine historische Geographie nötig, zum Verständnis von JE ist sie unentbehrlich. Offenbar aber zeigt sich hierin, dass JE dem Boden, woraus die mündliche Tradition erwächst, näher steht als Q. Von den Gründen, welche in der letzteren Schrift die Entfärbung und Verblassung bewirkt haben, habe ich bereits in Kap. 1 gehandelt und werde noch weiter darauf zurückkommen; hier sei nur das constatirt, dass die Verein-

Tieres, und zwar eines grossen (ראם?) sein, welcher aber den Hebräern nicht bekannt war und darum umgedeutet wurde. — Auch die Geschichten von Massa und Meriba und Kades sind Brunnengeschichten, vgl. Jahrbb. für D. Th. 1876. S. 549 Anm.

fachung nicht Ursprünglichkeit ist, sondern Abstraktion von der Hauptsache.[1])

3. Was der Erzählung im Priestercodex an wirklicher Lebendigkeit entzogen ist, wird an gewissen bevorzugten Stellen durch eine auffallend breite Exaktheit der Ausführung ersetzt. Aber dieselbe hebt Züge hervor, die keine Aufmerksamkeit verdienen, und verwendet Mittel, welche zur Haltung des Ganzen nicht passen. Es ist eine Phantasie, die nicht malt und bildet, sondern rechnet und construirt. Ihr Haupttummelplatz ist die zweite Hälfte des Exodus und das Buch Numeri, welches davon den Namen erhalten hat. Wenn man die Beschreibung der Stiftshütte Exod. 25 ff. 35 ff. nicht wörtlich wiederholen will, so ist es schwer von ihrer Pedanterie einen Begriff zu geben; man muss sich an der Quelle überzeugen, was dieser „Erzähler" darin leistet. Man sollte denken, er liefere Calculatoren das Material zu einem Kostenanschlage oder schreibe für Weber und Zimmerleute; aber die würden sich auch nicht daraus vernehmen. Denn die unglaubliche Nüchternheit ist dennoch Phantasie, wie nach S. 36 ff. 41 ff. klar ist und zum Überflusse noch klarer wird durch die Rekonstruktion des englischen Architekten J. Fergusson (Smith, Bibl. Dict. unter Temple). Zu der Beschreibung der Stiftshütte kommt in den zum Priestercodex gehörigen Teilen des B. Numeri die Beschreibung des Lagers hinzu; ist jene das Centrum, so ist dieses der Kreis dazu, der in einen äusseren Ring, die zwölf weltlichen Stämme, in einen mittleren, die Leviten, und in einen innersten, die Aharoniden, zerfällt. Es wird hier so zu sagen mathematisch dargestellt, wie die Theokratie in der Wüste zur Ausführung gekommen ist. Die beiden ersten Kapitel enthalten die Zählung der zwölf Stämme und ihre Gliederung in vier Quartiere, lauter Namen und Zahlen. Daran schliesst sich in Kap. 3. 4 die Weihung des Stammes Levi an das Heiligtum, zum Ersatz für die bis dahin nicht geopferten und auch nicht gelösten männlichen Erstgeborenen der Israeliten. Es wird genau nachgezählt, wie viel männliche Erstgeborenen (22273) und wie viel männliche Leviten (22000) über einen Monat alt vorhanden sind: die überschiessenden 273 Erstgebo-

[1]) Auch das Absehen von der Etymologie der Personen- und Ortsnamen, vom Liede, von der Sentenz ist eine Verzichtleistung auf die Quelladern der Sage; vgl. Ewald, Gesch. des V. Israel I[3] S. 20 ff.

renen müssen dann noch besonders mit fünf Sekel für den Kopf gelöst werden. Das 8. Kapitel ist die Fortsetzung zu Kap. 3 und 4. Da die Leviten eine Abgabe an das Heiligtum von seiten des Volkes sind, welche jedoch nicht geopfert sondern den Priestern abgetreten werden soll, so wird auch der charakteristische Ritus dieser Art Abgaben mit ihnen vorgenommen, nemlich das scheinbare Werfen in die Altarflamme (Arist. 31, 5) — man denke sich Aharon und Mose die 22000 Menschen schwingen! Der Ideelosigkeit setzt das Register der Geschenke der Fürsten in Kap. 7 die Krone auf, zwölf mal wird immer die selbe Aufzählung in voller Ausführlichkeit wiederholt und dadurch das längste Kapitel des Pentateuchs producirt. Am Ende des Wüstenzugs, nach 40 Jahren, wird die Zählung des Volks noch einmal wiederholt Num. 26; die einzelnen Posten weichen von den in Kap. 1 angegebenen ab, die Gesammtsumme bleibt sich ziemlich gleich. In Kap. 33 wird eine Liste der Stationen des Wüstenzuges hinzugefügt; wahrscheinlich sind es ursprünglich vierzig gewesen, die dann den vierzig Jahren entsprechen würden. Zuletzt verdient die Geschichte Num. 31 hier Erwähnung. Zwölftausend Israeliten, je tausend aus einem Stamme, ziehen gegen die Midianiter zu Felde, tilgen ohne Kampf — wenigstens ist von dieser Hauptsache nirgend die Rede — das ganze Volk aus, indem sie alle Männer und einen Teil der Weiber erwürgen und die unverheirateten Mädchen gefangen führen, und erleiden dabei selber keinen Verlust. Das Letztere wird nicht bloss im Allgemeinen behauptet. „Die Hauptleute über Tausend und über Hundert traten zu Mose und sprachen zu ihm: deine Knechte haben die Summe der Kriegsleute, die uns untergeben gewesen sind, aufgenommen, und es fehlt nicht einer.“ Von der unermesslichen Beute an Menschen und Vieh bestimmt Jahve die eine Hälfte denen, die in's Feld gezogen sind und die Schlacht geliefert haben, die andere Hälfte der Gemeinde; jene sollen den 500sten Teil an die Priester, diese soll den 50sten Teil an die Leviten abgeben. Die Ausführung dieser Verordnung wird in folgender speciellen Weise berichtet. „Es war die vorhandene Beute, die das Kriegsvolk geraubt hatte, 675000 Schafe, 72000 Rinder, 61000 Esel, und 32000 Weiber, die nicht beim Manne gelegen hatten. Und die Hälfte, welche den in's Feld Gezogenen zufiel, war 337500 Schafe, da-

von Steuer an Jahve 675; 36000 Rinder, davon Steuer an Jahve 72; 30500 Esel, davon Steuer an Jahve 61; 16000 Menschenseelen, davon Steuer an Jahve 32; und Mose gab die Abgabe an Jahve dem Priester Eleazar. Aber die andere Hälfte, die Mose den Kindern Israel zuteilte, die der Gemeinde zuständige Hälfte, war 337500 Schafe, 36000 Rinder, 30500 Esel, 16000 Menschenseelen; und Mose nahm von dieser Hälfte der Kinder Israel je ein Stück von fünfzig und gab es den Leviten." Mit der Berechnung der Abgabe an Jahve hat es Mose insofern bequem, als der 500ste von der Hälfte ebenso viel ist wie der 1000ste vom Ganzen; er braucht also von den Hauptsummen bloss die Tausende weg zu lassen. Zum Schlusse bringen noch die Hauptleute dem Jahve Geschenke von goldenen Geräten, Ketten Geschmeiden Ringen und Spangen, zusammen 16750 Sekel im Gewicht, zur Sühne ihrer Seelen. Das war aber nur, was die Hauptleute an Gold erbeutet hatten, denn die Kriegsmänner hatten geraubet ein jeglicher für sich.

Man hat die trockene Genauigkeit der Zahlen und Namen für urkundliche Objectivität angesehen. Aber wir stehen hier noch nicht auf dem Boden der Geschichte. Die bestimmten Einzelposten, die bei den beiden Volkszählungen aufgeführt werden, können nicht beweisen, dass die Gesammtsumme richtig sei. Wenn die Zahl der Kriegsleute zu Mose's Zeit 600000 überstiegen hat, wie kommt es denn, dass sie zur Zeit der Debora auf 40000 herabgegangen ist (Jud. 5, 8)? Was soll man ferner dazu sagen, dass auf ein Volk von mindestens zwei Millionen nur 22273 männliche, also vielleicht 50000 männliche und weibliche Erstgeburten gekommen sein sollen? Dann entfallen ja durchschnittlich 40 Kinder auf jedes Weib, denn Erstgeburt ist im Sinne des Gesetzes das „was zum ersten die Mutter bricht". Und in welchem Verhältnisse stehen die 16750 Sekel Num. 31, welche allein die Hauptleute von dem Goldschmuck der Midianiter an die Stiftshütte geopfert haben sollen, zu den 1700 Sekeln Jud. 8, welche das ganze Volk von dem Goldschmuck der Midianiter zur Errichtung eines Ephod in Ophra weiht? Die Dreistigkeit der Zahlen im Priestercodex ist ihrer Zuverlässigkeit nicht proportional. Mit den Namen steht es nicht anders. Es imponirt zwar zunächst, dass ebenso wie zwei ganz verschiedene Musterungen des Volkes, vom Anfang und vom Ende der vierzig

Jahre, auch zwei verschiedene Namensverzeichnisse der zwölf Stammfürsten mitgeteilt werden Num. 1, 5—16. 34, 19—29. Man wird jedoch nachdenklich, wenn es sich herausstellt, dass in keinem einzigen Fall, bei diesen stockaristokratischen Semiten, der Sohn auf den Vater im Fürstentum gefolgt sein soll; und wenn man gar auf den persischen Namen Pharnak (34, 25) stösst, so schwindet das Vertrauen völlig. Es wird nicht wieder hergestellt durch die Compositionen mit Schaddai und Sur, Elisur Peda-sur Suri-schaddai Schaddai-ur Ammi-schaddai, da dieselben sonst in alter Zeit nicht ihres gleichen haben und stark nach der Schablone aussehen. Auch Namen wie Schelomi-el Nathana-el Gamali-el Pag'i-el Peda-el Eli-schama Eli-asaph Elisaphan, erinnernd an Raphael Gabriel u. s. w., sind schwerlich in mosaischen Akten vorgefunden, besonders nicht die, in denen das Verbum im Perfekt steht. Dass El ein alter Gott ist (Gen. 21, 33), ist schon richtig und wird dem Verfasser dieser Listen nicht unbekannt gewesen sein. Jedoch ist zu bemerken, dass die unzweifelhaft alten und echten Zusammensetzungen Ismael Israel Jerachmeel Eliezer Othniel Bethuel Kemuel sämmtlich Geschlechts- und Volksnamen sind, dagegen Personennamen mit El in der jehovistischen Tradition über die Zeit Mose's und in der sich daran anschliessenden über die Zeit der Richter bis auf Samuel sich nicht finden: freilich kommen hier alles in allem genommen kaum halb so viele Personennamen vor wie im Priestercodex. Häufiger als die religiösen Eigennamen sind überhaupt in der ältesten geschichtlichen Periode die profanen: Mose Nun Pinehas Barak Debora Ehud Eli Hophni Kis Ner Saul Isai David Salomo; erst seit der Königszeit ändert sich das Verhältnis. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte die Liste der zwölf Kundschafter Num. 13, 4—16 zuverlässiger erscheinen. Aber die Namen mit El überwiegen hier ebenfalls, nur sind sie teilweise hinten abgekürzt und darum nicht sofort erkennbar.[1]) Und Susi Wophsi lassen sich mit Mose Nun Pinehas doch auch nicht auf gleiche Stufe setzen, Joseph als Personenname ist verdächtig und die Aufeinanderfolge גדי בן סוסי, גדיאל בן סודי 13, 11. 12 nicht minder. Ausserdem kann natürlich diese Liste

[1]) מיכאל גמליאל גדיאל פלטיאל = מכי גמלי גדי פלטי. Dazu dann noch: Gaddiel Ammiel Michael Geuel. — Im Midrasch und in den Apokryphen ist die Benennung der Personen noch viel weiter getrieben.

in der Beurteilung nicht von den beiden anderen getrennt werden. Was endlich das Stationenverzeichnis Num. 33 betrifft, so wird darüber allerdings kein Zweifel sein können, dass diese 40 Orte wirklich in der Gegend, durch welche die Israeliten ihren Weg genommen haben sollen, vorhanden gewesen sind. Wer sich das zum Beweise, dass wir hier ein uraltes historisches Dokument vor uns haben, genügen lässt, dem wird keine Kritik die Freude stören. In der gleichen Weise lässt sich auch die historische Existenz der 48 Levitenstädte erhärten.

Bis zu welchem Grade die rechnende Systematik den Priestercodex sogar in der Genesis durchdringt, hat Theodor Nöldeke gezeigt, in der öfters angeführten Abhandlung über die s. g. Grundschrift des Pentateuchs, worin er für die richtige Würdigung ihres erzählenden Teiles Bahn gebrochen hat. Eins der auffallendsten Beispiele ist die Geschichte der Sündflut. Sie dauert nach Q 355+10 = 365 Tage, im Jahr 600 Noahs am 17. des 2. Monats tritt sie ein, 150 Tage steigt sie, seit dem 17. des 7. Monats fällt sie wieder, am 1. des 10. werden die Spitzen der Berge sichtbar, im Jahr 601 am 1. des 1. hat sich das Wasser verlaufen, am 27. des 2. ist die Erde trocken. Zum Bau der Arche gibt Gott, ebenso wie zur Stiftshütte, selber die Maasse: 300 Ellen lang, 50 E. breit, 30 E. hoch; und genau nach der Elle soll Noah sie machen.[1]) Nicht bloss dass das Wasser über die höchsten Berge gegangen sei, wird angegeben, sondern auch wie hoch, nemlich 15 Ellen. Da Noah in seiner Lage kaum Neigung gehabt hat das Senkblei auszuwerfen, so ist Nöldeke's Ansicht probabel, dass jene 15 Ellen den Tiefgang der 30 E. hohen Arche darstellen, womit sie dann grade am Tage des höchsten Wasserstandes auf dem höchsten Berge sitzen bleibt. Auch darin hat Nöldeke Recht, dass dieses altkluge Ausmessen und Nachrechnen fremdartige Züge in die naive Sage hineinbringt, die ihr schlecht zu Gesichte stehen, und dass dadurch nicht die Anschaulichkeit erhöht, sondern die Illusion zerstört wird. Noch ein etwas anders geartetes Beispiel möge hinzugefügt werden, wo es sich zwar nicht um Masse und Zahlen handelt, aber doch auch um breiteste Ausführung der neben-

[1]) ואל אמה תכלנה 6, 16 trennt an der jetzigen Stelle מלמעלה ungehörig von צהר תעשה לתבה, ist sichtlich allgemein zu verstehen und an's Ende des Verses zu stellen.

sächlichen Formalien. Ich meine die Verhandlung zwischen Abraham und Ephron beim Kauf der Höhle Makpela Gen. 23, deren Beschreibung das ganze Kapitel füllt. Es sei als ob der Verfasser Notarius bei dem Akte gewesen wäre, meint Karl David Ilgen. Der Handel unterscheidet sich in nichts von jedem anderen rite vor sich gehenden orientalischen Kauf, die ganze Erzählung besteht in der langweiligen Ausbreitung der sich stets gleichbleibenden Umstände eines solchen Rechtsgeschäfts.

Eine unbeschreibliche Pedanterie der Sprache geht der geistigen Pedanterie zur Seite. Wenn auch nicht immer so abschreckend wie in Exod. 25 ff. oder Num. 1 ff., äussert sie sich doch überall, auch in Stücken die man als Muster epischen Stiles zu betrachten pflegt. Das Interessante wird übergangen, das Gleichgiltige genau beschrieben, vor lauter erschöpfender Deutlichkeit weiss man oft bei einer ohnehin deutlichen Sache mit den vielen Bestimmungen nicht aus noch ein. Mit welcher Genauigkeit schreibt Gott den Obstbäumen ihre Art vor und mit welcher Gewissenhaftigkeit wiederholt der Erzähler die göttliche Definition! Gen. 1, 11. 12. 29. Wenn einmal ein Genus in verschiedene Species zerlegt ist, so müssen wir uns jedesmal alle Species einzeln wieder vorführen lassen, so oft vom Genus die Rede ist. Das Wort למיניהם nach ihren Arten und der subsumirende Gebrauch der Präpositionen ל und ב ist bezeichnend für diesen Schriftsteller; für das Classifiziren hat er eine wahre Leidenschaft; vgl. z. B. Gen. 1, 26. 28. 30. 6, 20. 7, 14. 21. 9, 2. Wo er kann, bevorzugt er den weitläufigen Ausdruck, er sagt „hundert Jahr und zwanzig Jahr und sieben Jahr" für „hundertsiebenundzwanzig Jahr". Das Selbstverständlichste zum hundertsten male ausführlich zu wiederholen wird er nicht müde, er hasst alle abkürzenden Substitute, es scheint öfters als seien die Pronomina für ihn nicht vorhanden. Dazu kommt dann noch das schlimmste von allen, der entsetzliche Schematismus, der selbst in Gen. 1 nicht vermieden ist und schon in dem zweiten Hauptstücke Gen. 5 in nacktester Blösse sich zur Schau stellt. Die Kürze in den Sachen wird durch die Breitspurigkeit in den Worten mehr als aufgewogen.[1])

[1]) Vgl. ausser der oben S. 313 ff. übersetzten Partie die höchst verdienstliche Zusammenstellung bei Knobel, Numeri S. 515 ff. Die Bemerkung, dem Vf.

Was folgt nun aus dieser Charakteristik für das Altersverhältnis von Q zu JE? Zuvörderst ergibt sich — und dies ist das wichtigste —, dass die Erzählung von Q der mündlichen Volkssage vollkommen fern steht. Die letztere kann wol runde Zahlen enthalten wie die 12 Söhne und die 70 Seelen der Familie Jakobs, die 12 Brunnen und die 70 Palmen zu Elim, die 70 Ältesten und die 12 Kundschafter; aber ein chronologisches System, ganze Listen genauer und grosser Zahlen, nackte Verzeichnisse völlig bedeutungsloser Personennamen, Datirungen und Messungen wie sie der Sündflutsbericht in Q gibt, setzen schon zu ihrer Entstehung die Schrift voraus. Indem nun diese Merkmale, im Gegensatz zu JE, grade die unterscheidenden sind für die Erzählung des Priestercodex, so bekommt dieselbe einen wesentlich schriftlichen, man kann sagen einen gelehrten Charakter. Das ist aber der Tod der Sage, wenn sie nach den Regeln der Kunst zur Historie aufgeputzt wird; mit authentischen Urkunden wie Num. 1. 26. 33 verficht man die Priorität des Priestercodex nicht.

Ein zweites Moment, das auch nicht leicht in's Gewicht fällt, ist die durch die Vorliebe für unfruchtbare Namen und Zahlen begründete Verwandtschaft des Priestercodex mit der Chronik und der verwandten Literatur des Judentums, welche mit der künstlichen Wiederbelebung der alten Tradition sich abgibt. Vgl. S. 187 f. 223 f. 236. Und endlich muss auch noch Folgendes in Betracht gezogen werden, wenngleich es nicht so durchschlagend ist. Das Interesse für Technik und Rechnung ist zwar in Q an sehr verkehrter Stelle angebracht, immerhin ist es vorhanden und beachtenswert. Die Art, wie mit den grossen Zahlen spielend umgegangen wird, beweist die Gewöhnung der Anschauung an Summen, die im hebräischen Altertum

stehe eine grosse Fülle des Ausdrucks zu Gebote, ist freilich schief; es wiederholen sich immer die gleichen Ausdrücke, und wenn man von technischen Wörtern absieht, so ist das Speziallexikon im Vergleich zu dem grossen Umfang der Schrift auffallend dürftig. Dem Verfasser des 899 Seiten starken Buches über den Lehrbegriff des Hebräerbriefs kann man es freilich nicht verübeln, wenn er findet: „Die Darstellung ist ruhig, einfach, frei von allem rednerischen und dichterischen Schmuck, und die Ausdrucksweise bei gleichartigen Objecten von epischer Gleichförmigkeit. So eindrucksvoll manche Stücke grade in ihrer schlichten Einfachheit und objectiven Haltung sind, so bemerkt man doch nirgends ein Streben, durch die Mittel schriftstellerischer Kunst Effekt zu machen und das Interesse des Lesers zu spannen". (Riehm a. O. S. 292.)

unerhört sind und in der vorexilischen Literatur nirgend vorkommen. Die Unterscheidung der Purpurfarben, der Gewebe, der Goldarbeiten geht in's Feine, zwölf Edelsteinarten werden namhaft gemacht 28, 17—20; da es sich nicht um ein technisches Lehrbuch handelt, so wird eine allgemeine Bekanntschaft mit solchen Dingen im Leserkreise vorausgesetzt. Im A. T. sind die beiden Hauptfundgruben für die Geschichte der Technik der Priestercodex und der Prophet Ezechiel, das wird kein Zufall sein, zumal sie sich auch in ihrem geographischen Horizonte decken.[1]) Das bestimmteste Merkmal eines grossen Fortschrittes der Zeiten, der sich ja immer mehr in äusserlichen als in geistigen Dingen äussert, hängt zusammen mit der Chronologie; es ist die genaue Datirung. Aus vorexilischer Zeit haben wir nur eine einzige Monatsangabe für ein historisches Ereignis 1. Reg. 6, 38, aber ohne Hinzufügung des Tages. Einen gewissen Belang hatte die Zeitbestimmung für die prophetischen Schriftsteller, und da lässt sich die Entwicklung der Sitte einigermassen verfolgen. Amos ist aufgetreten „zwei Jahre vor dem Erdbeben". Bei Jesaia ist die bestimmteste Angabe „das Todesjahr des Königs Uzzia". Jahreszahlen finden sich zuerst bei Jeremia, „das 13. Jahr des Königs Josia" und wenige andere. Plötzlich aber tritt ein Umschwung ein; die im babylonischen Exil aufgewachsenen Propheten Haggai und Zacharia datiren fortwährend und geben dabei nicht bloss das Jahr und nicht bloss den Monat, sondern auch den Monatstag an. Im Priestercodex wird diese Genauigkeit, welche die Juden offenbar von den Chaldäern gelernt haben, auf die urälteste Zeit angewandt, nicht bloss seit Exod. 12, 1, sondern schon bei der Sündflutsgeschichte. Dass auch die damit stets verbundene Bezeichnung der Monate nach der Zahl die Vertauschung des althebräi-

[1]) Über die zu Q gehörigen Teile von Gen. 10 vgl. die Jahrbb. für D. Th. 1876. S. 395—397. Am wichtigsten sind v. 2—4. 22. Magog und Javan sind keine alten Bekannte der Hebräer; die Gründe, weshalb Joel und Zachar. 9 ff. in vorassyrische und assyrische Zeit verlegt werden, verstehe ich nicht. Ebenso ist es schwerlich vor der babylonisch-persischen Periode möglich gewesen, Lydien in eine Reihe mit Elam Assur Arpaksad und Aram zu stellen. Wenn unter den Söhnen Japheths Persien nicht ausdrücklich neben Medien genannt wird 10, 2, so wird unter den Söhnen Sems sogar Babylonien aus archaistischen Gründen unter dem obskuren Arpaksad versteckt; die Bekanntschaft mit Persien verrät sich hinreichend durch den oben angeführten Namen Pharnak, den Vater des Stammfürsten von Zebulon.

schen Jahresanfangs im Herbst mit dem babylonischen im Frühling zur Bedingung hat, ist bereits oben S. 112 f. 200 gezeigt worden.[1])

III.

Ein grosses Gewicht wird von der herrschenden Meinung auf die Vergleichung der beiden Erzählungen über den Anfang der Welt und der Menschengeschichte gelegt, Gen. 1 und Gen. 2. 3. Da soll sich besonders glänzend die einfache Altertümlichkeit „der Grundschrift" erweisen, und umgekehrt auf Seiten des Jehovisten „eine viel entwickeltere Reflexion hervortreten", „feine Beobachtungsgabe, viel psychologische Erfahrung, vielseitiges Interesse und besonders ein sehr reges Streben, den Ursprung allgemein menschlicher Lebensverhältnisse nachzuweisen und die Hauptfragen der religiösen Weltbetrachtung über die Anfänge und den gegenwärtigen Zustand der Menschheit zu beantworten.". (Riehm a. O. S. 294. 299.) Die Sache verdient, dass man ausführlicher darauf eingeht.

1. Mit dem Bericht von Q über die Weltschöpfung beginnt die Bibel Gen. 1, 1—2, 4ª. Im Anfang ist das Chaos; Dunkel, Wasser, brütender Geist, der lebenzeugend die tote Masse befruchtet. Der Urstoff enthält unterschiedslos alle Einzelwesen in sich, aus ihm geht stufenweise die geordnete Welt hervor, und zwar durch Entmischung, durch Ausscheidung zunächst der grossen Elemente. Das chaotische Urdunkel weicht dem Gegensatze von Licht und Finsternis, das Urwasser wird durch das Himmelsgewölbe geteilt in das himmlische, woraus die unseren Blicken entzogene Welt jenseit des Firmaments concrescirt, und in das irdische; dies letztere endlich wird aus schlammiger Mischung zu Meer und Land geschieden, worauf alsbald das Land sein grünes Kleid anzieht. Die so entstandenen Elemente,

[1]) In Exod. 12, 2 wird dieser Wechsel der Ära förmlich durch Mose angeordnet: „dieser Monat (= der Ostermonat) soll euch der Anfang der Monate sein, der erste sei er euch von den Monaten des Jahres". Vgl. George Smith, the Assyrian eponym canon S. 19: „the Assyrian year commenced at the vernal equinox, the new moon next before the equinox marking the commencement of the new year, the equinox thus falling some time during the firth month". Die assyrische Sitte hängt von der babylonischen ab. Trotz der entgegenstehenden Annahme Idelers war ich von dem Frühlingsanfang des babylonischen Jahres fest überzeugt, lange bevor ich die Ergebnisse der Assyriologie in dieser Beziehung kannte

Licht Himmel Wasser Land, werden darauf etwa in der Ordnung wie sie geschaffen sind, mit Einzelwesen belebt; dem Licht entsprechen die Leuchten der Gestirne, dem Wasser die Fische, dem Himmel die Vögel des Himmels, dem Lande die übrigen Tiere. Der letzte Schöpfungsakt wird bedeutungsvoll hervorgehoben. „Und Gott sprach: lasset uns Menschen machen nach unserem Ebenbild, dass sie herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über das Vieh und alles Getier der Erde und alles Gekreuch, das auf Erden kriecht. Da schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde, nach Gottes Bilde schuf er ihn, und er schuf sie männlich und weiblich. Und Gott segnete sie und sprach: seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan, und herrschet über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und alles Getier das auf Erden wimmelt. Und Gott sprach: siehe ich gebe euch alle samentragenden Gräser auf der ganzen Erde und alle Bäume mit Samenfrüchten, dass sie euch zur Nahrung dienen; allen Tieren der Erde aber und allen Vögeln des Himmels und allem Gekreuch auf Erden, worin eine lebendige Seele ist, gebe ich das grüne Kraut zur Nahrung.“ So ward Himmel und Erde geschaffen und all ihr Heer, und Gott vollendete sein Werk am siebten Tage und segnete den siebten Tag und heiligte ihn. Gen. 1, 1—2, 4a.

Es geht die Rede, diese Erzählung verfolge nur fromme Zwecke. Gewiss verleugnet sich der Israelit darin nicht; der religiöse Geist womit sie durchdrungen ist tritt sogar gelegentlich in Widerspruch zu der Natur ihres Stoffs. Das Chaos ist seinem Begriffe nach die unerschaffene Materie, es ist ein merkwürdiger Gedanke, dass es hier im Anfang von Gott geschaffen wird. Vom Geist bebrütet ist es ferner angelegt auf Entwicklung aus sich heraus, und darin dass die Schöpfung überall als Scheidung des im Chaos schon gemischt Vorhandenen dargestellt wird, verrät sich noch jetzt die ursprüngliche Anlage; doch in der hebräischen Erzählung ist der immanente Geist dem transcendenten Gott gewichen und das Evolutionsprincip zurückgedrängt durch das befehlende Schöpferwort. Dennoch ist das Interesse des Erzählers nicht hauptsächlich ein religiöses. Hätte er bloss sagen wollen, Gott habe die Welt aus Nichts geschaffen und er habe sie gut geschaffen, so hätte er das einfacher aus-

drücken können und zugleich deutlicher. Er will ohne Zweifel den tatsächlichen Hergang der Entstehung der Welt naturgetreu schildern, er will eine kosmogonische Theorie geben. Wer das leugnet, verwechselt den Wert der Geschichte für uns und die Absicht des Schriftstellers. Während unsere religiösen Vorstellungen den seinigen conform sind, haben wir über das Werden der Welt andere Begriffe, weil wir über die Welt selber andere Begriffe haben, im Himmel kein Gewölbe, in den Sternen keine Leuchten und in der Erde nicht das Fundament des Alls erblicken. Aber das darf uns nicht abhalten, das theoretische Streben des Vf. von Gen. 1 anzuerkennen. Er sucht die Dinge so wie sie jetzt sind aus einander abzuleiten; er fragt sich, wie sie wol allmählich aus dem Urstoff hervorgegangen sein mögen, und hat dabei überall nicht eine mythische Welt, sondern die gegenwärtige gewöhnliche vor Augen.

Die blasse Farbe, welche ähnlichen Erzeugnissen der ältesten nicht mythischen Naturerklärung eigen zu sein pflegt, ist auch für Gen. 1 charakteristisch. Zwar ist man gewohnt, dies erste Blatt der Bibel in all dem Zauber zu sehen, den die Vereinigung hohen Altertums gediegenen Inhalts und kindlicher Form zu geben vermag. Es wäre vergeblich, die erhabene Ruhe und die einförmige Grösse zu leugnen, die der Erzählung ihren Typus gibt. Unvergleichlich vor allem ist der Anfang: „die Welt war ein wüster Wirrwarr und Finsternis lag auf der Flut und der Geist Gottes brütete auf dem Wasser, da sprach Gott: werde Licht! und es ward Licht". Nimmt man aber das Chaos als gegeben, so ist von hier aus das Ganze entsponnen; alles Folgende ist Reflexion, systematische Construction, der man mit leichter Mühe nachrechnen kann. Es sind sehr einfache Erwägungen, welche dazu führen, erst das Grosse und dann das Kleine, erst das Fundament und dann das darauf Befindliche entstehen zu lassen, das Wasser vor den Fischen, den Himmel vor den Vögeln des Himmels, das Land und die Pflanzen vor den Tieren. Die Anordnung der zu erklärenden Dinge gilt hier für die Erklärung selbst, über eine vom Einfachen zum Entwickelten forschreitende Reihenfolge kommt es nicht hinaus, kein Versuch der Phantasie, den Hergang näher zu beschreiben, überall bedächtige Überlegung, die sich scheut über das Allgemeinste hinauszugehen. Es wird eigentlich bloss das Fachwerk der Schöpfung gegeben,

das aber unausgefüllt bleibt. Daher auch die Form des Ganzen, die durch ein Referat nicht wiederzugeben ist; das Schema überwuchert den Inhalt, statt anschaulicher Schilderungen bekommen wir logische Definitionen zu hören. „One gentleman — sagt der Bischof von Oxford bei Colenso IV S. 88 — considers it as an account of plan, as distinguished from fulfilment.“ Das ist ein gar nicht so unrichtiger Eindruck. Es ist die stufenmässige Ordnung in der Ausscheidung der Einzeldinge aus dem Chaos, womit hier das Erwachen einer „natürlichen“ Betrachtung der Natur und eines verständigen Nachdenkens über sie sich ankündigt, ebenso wie in den Versuchen des Thales und seiner Nachfolger, die auch als Anfänge der Theorie und eines objectiven Interesses für die Dinge der Aussenwelt merkwürdig sind.

2. Den ersten Satz des jehovistischen Berichtes über den Anfang der Weltgeschichte hat der Redaktor abgeschnitten. [Es war Alles trockene Wüste], als Jahve die Erde bildete, es gab noch kein Gewächs auf dem Felde und nirgends spross das Grün, denn Jahve hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde und kein Mensch war da den Acker zu bauen. Ein Nebel (אד?) aber entstieg dem Boden, der tränkte die Fläche des Ackers. Und Jahve bildete den Menschen aus Staube vom Acker und hauchte ihm Lebensodem in die Nase. Dann pflanzte er einen Garten im Lande Eden fern im Osten, an der Stelle wo die vier Hauptflüsse der Erde aus gemeinsamem Ursprunge sich teilen; da wachsen unter anderen schönen Bäumen der Baum des Lebens und der Erkenntnis. In diesen Garten setzte Jahve den Menschen, ihn zu bauen und zu pflegen und zu essen von allen Bäumen: nur die Frucht des Baumes der Erkenntnis verbot er ihm. — Mutterseelenallein ist der Mensch in seinem Garten, er muss Gesellschaft haben die für ihn passt. Also bildete Jahve jetzt erst die Tiere, ob der Mensch vielleicht mit ihnen verkehren und sich befreunden könne. Er führt sie ihm nach einander vor, zu sehen, welchen Eindruck sie machen, wie der Mensch sie nennen würde. Er nennt sie beim rechten Namen, Ochs Esel Bär, gibt also der Empfindung Ausdruck, dass er nichts Verwandtes finde, und Jahve muss anderen Rat schaffen. Da bildet er das Weib aus der Rippe des schlafenden Mannes und lässt ihn erwachen. Der vergeblichen Experimente mit den Tieren wie überdrüssig ruft der Mensch nun entzückt beim An-

blick des Weibes aus: das ist doch einmal Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein, die kann man Männin heissen. — Damit ist der Schauplatz gemalt, die auftretenden Personen eingeführt, eine Handlung insgeheim vorbereitet: nun spielt sich die Tragödie ab, die mit der Vertreibung des Menschen aus dem Garten endigt. Von der Schlange verführt streckt der Mensch die Hand aus nach dem verbotenen Gute um zu werden wie Gott, und isst vom Baume der Erkenntnis. Der Anfang der Bekleidung, die erste Stufe der Civilisation, ist die nächste Folge davon; traurigere schliessen sich alsbald an. Am Abend hören der Mensch und sein Weib Jahve im Garten sich ergehen, sie verstecken sich vor ihm und verraten sich eben dadurch. An Leugnung der Tat ist nicht mehr zu denken, und indem jeder die Schuld auf den anderen wälzt, geben sich die Beteiligten nach einander selber an. Der Richterspruch beschliesst die Untersuchung. Die Schlange soll auf dem Bauche kriechen, Staub fressen, und im ungleichen Kampfe mit dem Menschen zu Grunde gehen. Das Weib soll mit Schmerzen viele Kinder gebären und nach dem Manne sich sehnen, der doch ihr Tyrann sein wird. Der Hauptfluch trifft den Menschen d. h. den Mann. „Verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Qual sollst du dich davon nähren dein Lebetag. Dorn und Distel wird er dir tragen und sollst das Gras des Feldes essen, bis du zum Acker zurückkehrst, davon du hergenommen bist; denn Staub bist du und Staub wirst du wieder.“ Nachdem so das Urteil gesprochen, bereitet Jahve die Menschen für ihre künftigen Lebensverhältnisse dadurch vor, dass er ihnen Röcke aus Fellen macht und anzieht. „Siehe — wendet er sich dann an seine himmlische Umgebung —, siehe der Mensch ist geworden wie unser ein zu erkennen Gut und Böse: nun dass er seine Hand nicht ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe ewiglich.“ Mit diesen Worten vertreibt er den Menschen aus dem Paradise und lagert davor die Cherube und das flammende Wandelschwert, zu bewahren den Weg zum Baum des Lebens Gen. 2, 4^{b}.—3, 24.

Die schwermütigste Betrachtung des Lebens, wie es gegenwärtig ist, liegt dieser Erzählung zu Grunde. Eitel Not und Arbeit, ein Frondienst sind des Menschen Tage, aussichtsloser Frondienst, denn der Lohn ist, dass man wieder zur Erde wird, davon

man hergenommen. An ein Leben nach dem Tode kein Gedanke; als eine verscherzte Möglichkeit gilt das Leben ohne Tod — jetzt wehrt der Cherub den Zugang zum Baume des Lebens, von dem der Mensch im Paradis hätte essen können aber nicht gegessen hat. Dies gegenwärtige öde Erdenlos ist das eigentliche Problem der Erzählung. Es wird empfunden als klaffender Widerspruch gegen unsere wahre Bestimmung, es kann nicht das Ursprüngliche sein. Es ist vielmehr Verkehrung des Ursprünglichen, die Strafe einer uralten Schuld lastet darin auf uns allen. Zuerst führte der Mensch im vertrauten Umgange mit Jahve ein glückliches und menschenwürdiges Dasein im Paradise: das verbotene Streben nach der Erkenntnis von Gut und Böse hat ihn daraus vertrieben und all das Elend über ihn gebracht.

Was ist die Erkenntnis von Gut und Böse? Die Ausleger sagen, es sei das Vermögen der sittlichen Unterscheidung, also das Gewissen. Demgemäss nehmen sie an, der Mensch im Paradise sei moralisch indifferent gewesen, in einem Zustande, der ein bewusstes Handeln ausschloss und weder gut noch böse zu nennen war. Da nun ein solcher Zustand kein Ideal ist, so finden die einen, durch den Sündenfall sei mehr gewonnen als verloren, und die anderen gestehen, es könne nicht die göttliche Absicht gewesen sein, den Menschen immer auf dieser Stufe kindlicher Unzurechnungsfähigkeit zurückzuhalten, und auch der Erzähler könne das nicht meinen.

Aber es ist deutlich, der Erzähler redet nicht von relativem sondern von absolutem Verbot der Erkenntnis; er meint sie stehe nur Gott zu, und wenn der Mensch die Hand darnach ausstrecke, so überschreite er seine Schranken und wolle werden wie Gott. Auf der anderen Seite kann er allerdings nicht meinen, das Gewissen sei ein sehr zweifelhaftes Gut, dessen Besitz zu beklagen, sei etwas, was Gott dem Menschen eigentlich versagt und nur sich selber vorbehalten habe. Die Erkenntnis kann nicht die sittliche sein. Was soll es heissen, dass Gott allein den Unterschied zwischen Gut und Bös kennen und den Menschen dies Wissen versagen will? Dürfte man doch meinen, das Gewissen sei eher etwas spezifisch Menschliches. Was soll es ferner heissen, dass Adam und Eva so neugierig sind zu erfahren was Sünde und Tugend sei? Darauf ist niemand neugierig und nie

entsteht die Sünde auf dem Wege des ethischen Experiments, dadurch, dass man gerne wissen möchte was sie eigentlich sei. Offenbar wird doch auch vorausgesetzt, dass die Menschen im Paradise wussten, dass der Gehorsam gegen Jahve gut, der Ungehorsam böse sei. Es widerspricht endlich der gemeinsamen Tradition aller Völker, sich den ersten Menschen als eine Art Tier vorzustellen; nur hinsichtlich der äusseren Cultur wird er unentwickelt gedacht. Vielmehr die Erkenntnis, die hier verboten ist, ist die eigentliche, die allgemeine Erkenntnis, das Klugwerden wie es hinterdrein genannt wird. Das ist's, was nach des Verfassers Meinung über die Schranken unserer Natur hinausgeht: das Geheimnis der Dinge, das Geheimnis der Welt zu ergründen, Gott gleichsam in die Karten zu gucken, wie er es bei seinem lebendigen Wirken anfängt, um es etwa ihm abzusehen und nachzumachen. Denn Wissen ist der alten Welt zugleich auch Können, keine blosse Metaphysik. Dieses Erkennen im höchsten Sinne steht nur Gott zu, der im schöpferischen Mittelpunkt der Dinge stehend das Ganze durchdringt und überschaut, und ist dem Menschen, der sich am Einzelnen abquält, verschlossen. Und dennoch hat das verbotene Gut den grössten Reiz für ihn, er brennt darauf es zu erlangen, und statt in Vertrauen und Ehrfurcht zu resigniren, versucht er das ihm neidisch vorenthaltene Kleinod zu rauben und dadurch Gott gleich zu werden — sich zum Schaden.

Diese Erklärung ist nicht neu, es ist die alte und populäre, darum auch von Goethe im Faust befolgte. Aber ein Einwand erhebt sich dagegen: es steht doch da nicht bloss die Erkenntnis, sondern die Erkenntnis von Gut und Böse? Im Hebräischen bedeutet טוב ורע Lust und Unlust erweckend, heilsam und schädlich; es sind natürliche Eigenschaften, keine sittlichen Unterschiede. Auf Tugend und Sünde werden die Ausdrücke nur übertragen, sofern deren Wirkung frommt oder schadet; in der alten Sprache scheint indessen diese Übertragung bei den einfachen Adjectivformen nicht vorzukommen, namentlich nicht bei טוב. Mit Gut und Böse, wie es in Gen. 2. 3 gemeint ist, ist keine Entgegensetzung der Handlungen nach ihren sittlichen Unterschieden beabsichtigt, sondern eine Zusammenfassung der Dinge nach ihren zwei polaren Eigenschaften, wonach sie den Menschen interessiren, ihm nützen oder schaden:

denn, wie gesagt, nicht was die Dinge metaphysisch sind, sondern wozu sie gut sind, will er wissen. Neben dem ausführlichen Ausdruck kommt übrigens auch der einfache, Erkenntnis schlechthin, vor, und zu beachten ist noch das, dass es nicht heisst: erkennen das Gute und das Böse, sondern: erkennen Gutes und Böses.

Wir müssen nun aber weiter diese Erkenntnis nicht individuell, sondern geschichtlich auffassen; es ist das gemeint, was wir Kultur zu nennen pflegen. Wie das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts schreitet, schreitet es in der Gottesfurcht rückwärts. Die erste Stufe der Civilisation ist die Bekleidung; hier ist sie die nächste Folge des Sündenfalls. Unsere Erzählung setzt sich fort in Kap. 4: Adams Söhne fangen an Städte zu gründen, Jubal ist der erste Musiker, Kain erfindet die älteste und die wichtigste Kunst, das Schmieden — das Schwert entsteht dadurch und die blutige Rache. Weiter schliesst sich in der gleichen Richtung die Geschichte von der Stadt und dem Turme zu Babel an, worin die Gründung der grossen Weltreiche und Weltstädte vorgeführt wird, die die Menschenkraft zusammenfassen und damit bis zum Himmel vordringen wollen. In dem allen entwickelt sich die Emancipation des Menschen weiter, mit der steigenden Civilisation steigt die Entfremdung von dem höchsten Gute; und — das ist offenbar die stillschweigende Meinung — zum Ziel gelangt der unruhige Fortschritt doch nicht, es ist eine Sisyphusarbeit, der ewig unvollendete babylonische Turm ist das richtige Symbol dafür. Es ist das sehnsüchtige Lied, das durch alle Völker geht. Zu geschichtlicher Kultur gelangt empfinden sie den Wert der Güter, die sie dagegen aufgeopfert.

Es war nötig so ausführlich den Begriff der Erkenntnis zu erörtern, weil das Misverständnis der Philosophen und Theologen einen Schein des Modernen über unsere Geschichte geworfen hat, welcher auf das Urteil über ihr relatives Alter nicht ohne Einfluss gewesen ist. Nachdem zunächst dieser Schein beseitigt ist, wenden wir uns denjenigen Zügen von Gen. 2. 3 zu, welche positiv bei der Bestimmung des Verhältnisses zu Gen. 1 in die Wagschale fallen.

3. Was man von Gen. 1 mit Unrecht behauptet hat, das ist wahr von Gen. 2. 3; die jehovistische Erzählung glänzt in

der Tat durch das Abwesen jegliches rationellen Erklärungsstrebens, durch die Verachtung jeglicher kosmologischen Spekulation. Die Erde wird zu Anfang nicht feucht und bildsam, sondern (wie Iob. 38, 8) hart und trocken gedacht; es muss erst regnen, damit die Wüste in eine grüne Wiese verwandelt wird, wie noch jetzt alle Jahr durch die Frühlingsschauer; der Acker bedarf obendrein der Bestellung durch den Menschen, damit die Saat spriesst. Auf eine natürliche Reihenfolge der Akte wird gar nicht Bedacht genommen; das bedürftigste Wesen, der Mann, entsteht zuerst und sieht sich auf die kahle Welt angewiesen, ohne Baum und Strauch, ohne Tiere, ohne das Weib. Unverholen ist der Mensch der ausschliessliche Gegenstand des Interesses, die übrigen Wesen werden erklärt durch ihre Bedeutung für ihn, als ob sie nur darin ihr Existenzrecht besässen. Die Idee erklärt den Stoff, nach der mechanischen Möglichkeit wird man nicht versucht zu fragen. Es ist der Abgrund der Geschmacklosigkeit, wenn dieser oder jener Gelehrte, den Gott in seinem Zorn zum Commentator der Genesis gemacht hat, wegen Gen. 2, 21 seine Rippen nachzählt, oder gar schliesst, der ursprüngliche Mensch sei Mann und Weib zusammen gewesen.

Stehen wir bei dem ersten Bericht in den Anfängen nüchternen Nachdenkens über die Natur, so bei dem zweiten auf dem wunderbaren Boden des Mythus. Woher zu jenem der Stoff kam, fragen wir nicht; die allgemeine Betrachtung der Dinge selber hat ihn geliefert. Aber zu diesem hat nicht die Reflexion den Stoff gegeben, sondern die farbenreiche Überlieferung der alten vorderasiatischen Welt. Wir befinden uns hier in dem Zaubergarten der Vorstellungen des echten Altertums, der frische antike Erdgeruch weht uns entgegen. Die Hebräer atmeten in der Luft die sie umgab; was sie sich am Jordan erzählten vom Lande Eden und vom Sündenfall, das erzählte man sich ganz ähnlich am Euphrat und Tigris, am Oxus und Arius. Das wahre Land der Erde, wo die Gottheit wohnt, das ist Eden. Es ist nicht etwa nach dem Sündenfall entrückt, sondern noch heute vorhanden; warum wären sonst die Cherube nötig den Eingang zu wahren? Es sind wirkliche Flüsse, die von dort ausgehen, dem Erzähler nach den Ländern, durch die sie fliessen, nach den Produkten, die von dort kommen, sämmtlich wolbekannt, zwei davon auch uns nicht fremd, der Euphrat

und der Tigris. Wüssten wir, wie der Vf. sich den Lauf der vier Flüsse denkt, so wäre es leicht zu sagen, wo ihr gemeinschaftlicher Ursprung ist, wo also das Paradis liegt. An der selben Stelle liegt das Gottesland der alten Eranier[1]), da wo die vier Ströme der Erde nach den vier Himmelsgegenden auseinandergehen. Die Ströme heissen bei ihnen anders, aber die Namen tun nichts zur Sache; „die Völker nehmen ihre Geographie mit wie ihre Götter und wenden sie auf ihre neue Heimat an". Auch an die beiden Wunderbäume im Garten zu Eden finden sich vielfache Anklänge, die auffallendsten wieder bei den Eraniern, wo die Bäume Allsamen und Leidlos die Stelle der Bäume der Erkenntnis und des Lebens vertreten. Viel weiter noch verbreitet ist der Glaube an die Cherube die das Paradis hüten. Krub ist der selbe Name und die selbe Vorstellung wie Gryp im Griechischen und Greif im Deutschen; überall sind diese wunderbar aus Löwe Adler und Mensch zusammengesetzten Wesen Wächter des Göttlichen und des Heiligen, dann auch des Goldes und der Schätze. Ein wenig von seiner ursprünglichen Farbe scheint allerdings der Stoff unserer Erzählung unter dem Einfluss des Monotheismus eingebüsst zu haben. Das hebräische Volk erzählte wol nicht bloss vom Baume des Lebens, sondern nach der Ortsbestimmung in der Mitte des Gartens scheint es, er habe am Ausgangspunkt der vier Ströme gestanden, an der Quelle des Lebens, die im Glauben des Orients so grosse Bedeutung hatte und die zu suchen Alexander auszog. Gewiss war ferner das Paradis ursprünglich nicht für den Menschen gepflanzt, sondern es war die Wohnung der Gottheit selbst. Spuren davon sind noch erkennbar. Jahve fährt hier nicht vom Himmel hernieder, sondern lustwandelt Abends im Garten als ob er da zu Hause wäre: im Ganzen ist aber doch der Gottesgarten etwas naturalisirt. Eine gleiche Abstreifung des Mythischen hat bei der Schlange stattgefunden. Bei den Eraniern ist die Schlange, die auch dort der böse Feind des Menschen ist, Incarnation des bösen Geistes. Hier ist sie zwar listiger als alle Tiere des Feldes, aber eben indem sie mit

[1]) Da in JE Babel als die letzte Urheimat (nach Eden und Nod) des Menschengeschlechtes gilt, so werden die Hebräer die Ursage wol dorther bezogen haben; bis aber die babylonische Literatur sicherer bekannt ist, müssen wir uns an die zum Teil sehr späte und vielleicht nicht originelle der Eranier halten.

diesen verglichen wird, muss sie ihnen gleichartig sein, wenn das Lob ihrer List etwas besagen soll; auch im Fluche erscheint sie als die richtige Mutter des gegenwärtigen Otterngezüchts. Doch ist durch die Abstreifung des Fremdartigen an Gehalt nichts verloren, an edler Einfalt nur gewonnen. Der mythische Hintergrund gibt der Erzählung ihren leuchtenden Schimmer, wir fühlen uns in der goldenen Zeit, wo noch der Himmel auf Erden war: dabei ist doch der unverständliche Zauber gemieden und nirgends die Grenze eines keuschen Helldunkels überschritten.

Bekanntlich hat das Sechstagewerk grundlegende Bedeutung für die Entwicklung der Kosmo- und Geologie gehabt. Es ist kein Zufall, dass die Naturwissenschaft nicht an Gen. 2. 3 angeknüpft hat: Natur gibt es da kaum. Aber die Poesie hat es zu allen Zeiten mit der Geschichte vom Paradise gehalten. Ob nun in der Betrachtung der Welt die mythische Poesie oder die verständige Prosa älter sei, braucht nicht mehr gefragt und nicht mehr entschieden zu werden.

Mit den aufgeklärten Vorstellungen über die Natur, die wir in Gen. 1 antreffen, hängt der „geläuterte" Gottesbegriff eng zusammen. Das Wichtigste ist, dass es hier ein eigenes Wort gibt, um lediglich die göttliche Schöpfertätigkeit zu bezeichnen und sie dadurch aus der Ähnlichkeit menschlichen Tuns und Bildens herauszuheben, das Wort ברא (im Kal), das in so exclusiver Bedeutung weder im Griechischen[1]), noch im Lateinischen oder im Deutschen wiederzugeben ist. In einem jugendlichen Volke ist eine solche theologische Abstraction unerhört, wir finden denn auch bei den Hebräern Wort und Begriff erst seit dem babylonischen Exil mehr und mehr gebräuchlich werden. Versteht sich kommt es in Gen. 2. 3 nicht vor; ob da überhaupt eine Schöpfung aus Nichts angenommen wird, ist eine Frage, deren Bejahung nur wegen der Verstümmelung des Anfangs (vor $2, 4^b$) nicht ganz unmöglich ist.[2]) Jedenfalls regt hier nicht

[1]) wo κτίζειν das approbirte Äquivalent ward, aber die LXX in der Genesis hat noch ποιεῖν; vgl. dagegen Aquila Gen. 1, 1.

[2]) Es verdient Beachtung, dass die Hervorhebung der Schöpferallmacht Gottes in Bezug auf die Natur beinah plötzlich in der exilischen Literatur auftritt: da das Reich Israel zusammenbricht, wird Jahve der Herr der Welt. Im Buche Iob nimmt sie einen grossen Raum ein und wird in Jes. 40 — 66 vielfach in lyrischen Intermezzi eingestreut; bei den alten Propheten findet man davon nichts. Denn Amos 4, 13 ist sicher nicht der wahre und überhaupt kein natürlicher Schluss zu 4, 12; die dazu gehörigen Verse 5, 8. 9

der Befehl des Schöpfers die Dinge an, dass sie sich aus dem allgemeinen Chaos zu besonderen Arten entwickeln, sondern Jahve legt überall selber Hand an und setzt dabei das Bestehen der Welt im Grossen und Ganzen voraus. Er pflanzt und wässert den Garten, er formt den Menschen und haucht ihm den Atem in die Nase, er baut das Weib aus des Mannes Rippe, nachdem er vorher in dem Streben ihm Gesellschaft zu verschaffen nicht das Rechte getroffen: die Tiere sind lebendige Zeugen seiner mislungenen Experimente. Auch sonst verfährt er wie ein Mensch. Er geht Abends wie es kühl wird im Garten spaziren, dabei entdeckt er zufällig die Übertretung und führt eine Untersuchung, in welcher er von seiner Allwissenheit nicht den mindesten Gebrauch macht. Und wenn er sagt: „siehe der Mensch ist geworden wie unser ein zu erkennen Gut und Böse: und nun — dass er seine Hand nicht ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe ewiglich", so ist das eben so wenig Ironie als wenn er in Anlass des Baues von Babel äussert: „siehe ein Volk und alle haben sie eine Sprache, und dies ist nur der Anfang ihres Tuns, und nun — es wird ihnen nichts zu schwer sein was sie sich unterfangen; auf lasst uns herniederfahren und ihre Sprache verwirren!" Dass mit alle dem gleichwol der Majestät Jahve's nichts vergeben wird, ist das dem Japanesen ewig unverständliche Geheimnis des Geistes. Wie würde sich der blasse Gott der Abstraction hier ausnehmen!

Was endlich den Mikrokosmus betrifft, so spiegelt sich in dessen Auffassung der allgemeine Unterschied wider. In Kap. 1 wird ihm von Anfang an der Boden zugewiesen auf dem er sich noch gegenwärtig bewegt: „füllet die Erde und machet sie euch untertan" — die Aufgabe ist eine völlig natürliche. In Kap. 2. 3 wird er in's Paradis gesetzt und hat darin einen sehr beschränkten Wirkungskreis — der Mutterschoss der Gottheit umfängt ihn noch gleichsam. In der jehovistischen Erzählung ist der Mensch sich selbst so wunderbar wie die Aussenwelt, in der anderen ist er sich selbst so alltäglich wie jene. Dort sieht er staunenswerte Geheimnisse in der Geschlechtsverschiedenheit, in der Ehe, in

zerreissen die notwendige Verbindung von 5, 7 und 10; auch 9, 6 ist nicht im Stil der alten Propheten. — Mit dem Preise des Herrn der Natur geht der Gebrauch von בּרא parallel; Jes. 4, 5 ist stark verderbt, die LXX liest וכּא für וּברא.

der Geburt (4, 1); hier sind das physiologische Tatsachen, die nichts zu fragen und zu denken geben: „er schuf sie männlich und weiblich[1]) und sprach: seid fruchtbar und mehret euch!“ Dort steht er den Tieren vertraut und doch befangen gegenüber, er weiss nicht recht was er aus ihnen machen soll, sie sind ihm verwandt und passen doch nicht recht in seine Gesellschaft — hier sind sie neutrale Wesen, über die er herrscht. Der Hauptpunkt, worin der Gegensatz zusammenläuft und sich zuspitzt, ist folgender. In Gen. 2. 3 ist es dem Menschen eigentlich verboten, den Schleier der Dinge abzuheben und die Welt, repräsentirt im Baume des Wissens[2]), zu erkennen; in Gen. 1 ist dies die ihm von Anfang an gestellte Aufgabe, zu herrschen über die ganze Erde: Herrschaft und Wissen bedeutet gleichviel, bedeutet Civilisation. In Gen. 2. 3 gilt es für einen Raub des Menschen Gott gleich sein zu wollen, in Gen. 1 hat Gott ihn von vornherein in seinem Bilde und nach seiner Ähnlichkeit geschaffen[3]) und ihn zu seinem Stellvertreter im Weltreiche bestimmt. Dort ist ihm die Natur ein geweihtes Mysterium, hier ist sie ihm Sache, Object: er steht ihr nicht mehr befangen, sondern frei und überlegen gegenüber.

Was man als Vorzüge von Gen. 1 gegen Gen. 2. 3 anzuführen pflegt, das sind sicher Anzeichen eines Fortschritts der äusseren Cultur. Die geistige Individualität der beiden Erzählungen darf man nicht vergleichen, denn die gibt keinen Massstab der Zeiten ab; was aber die allgemeinen Vorstellungen

[1]) Die Ausdrücke זכר ונקבה kommen in der älteren hebr. Literatur nicht vor, scheinen aramäischen Ursprungs und sind von einer tierischen Natürlichkeit.

[2]) sofern sie eben Object des menschlichen Wissens ist. Der Weltbaum und der Baum der Erkenntnis laufen offenbar auf die gleiche Bedeutung hinaus. Ob damit die Ascheren und die heiligen Bäume in Verbindung stehen?

[3]) Ich kann es nicht für zufällig halten, dass Gen. 1 in diesem Punkte das Gegenteil von Gen. 2. 3 behauptet, noch dazu mit solchem Nachdruck und so auffälliger Wiederholung 1, 27. 5, 1. 9, 6. Das Wort דמות (auch die Wurzel דמה similis fuit) ist aramäisch und kommt in der hebr. Literatur erst mit dem babylonischen Exil auf. — Auch in der Hervorhebung des männlich und weiblich schuf er sie 1, 27. 5, 2 kann ich nicht umhin absichtlichen Widerspruch gegen Gen. 2 zu erkennen. — Unabsichtlich vielleicht, aber auch lehrreich ist es, dass das Essen des Samens der mühsam zu bestellenden Gräser statt der freiwachsenden Baumfrüchte in Gen. 3 als etwas Unnatürliches, als Strafe erscheint, dass dagegen in Gen. 1, 29 die Saatkräuter von vornherein den Menschen zur Nahrung angewiesen und noch vor den Obstbäumen genannt werden.

über Gott Natur und Mensch betrifft, so steht darin die erste auf einer höheren, jedenfalls auf einer späteren Stufe. Dieselben sind, für unseren Standpunkt, verständiger einfacher natürlicher. Freilich hat man sie grade darum für älter gehalten. Man hat da einerseits die Begriffe natürlich und ursprünglich gleichgesetzt — das ist bekanntlich eine arge Verwechslung. Andrerseits hat man an die vorgeschichtliche Tradition einen Massstab gelegt, der nur für die geschichtliche berechtigt ist — der letzteren gereicht das Fehlen des Wunders und des Mythus zur Empfehlung, aber nicht der ersteren. Die geheime Wurzel aber der sichtlichen Vorliebe, welche namentlich die historisch-kritische Theologie für Gen. 1 hegt, scheint da zu liegen, dass man sich selber für das was die Bibel sagt verantwortlich fühlt und sich darum freut, wenn sie möglichst wenig behauptet, was mit der allgemeinen Bildung collidirt.

4. Nicht bloss in Gen. 2. 3, sondern überall in Gen. 1—11 finden wir in JE das mythische Element und die Verwandtschaft mit der vorderasiatischen Ursage, die hier offenbar zum Wesen der Sache gehört, weit deutlicher hervortreten als in Q. In Bezug auf die jehovistische Sündflutsgeschichte gesteht auch Riehm (S. 301) zu, dass man für sie „am ersten" den Charakter grösserer Ursprünglichkeit in Anspruch nehmen könnte, besonders wegen ihres Zusammentreffens mit der chaldäischen Ursage hinsichtlich der kürzeren Dauer der Flut und der Erkundung des Fallens derselben durch Aussendung von Vögeln.[1]) Auf die verklun-

[1]) Doch kommt hier grade auch in Q ein sehr zarter mythischer Zug vor, das ist die sinnige Betrachtungsweise des Regenbogens Gen. 9, 12 ff. Da קשת freilich in allen semitischen Sprachen die Iris, nie aber — wenigstens nicht im A. T. — die blosse Wölbung, sondern immer den Kriegsbogen bedeutet, so ist der Regenbogen ursprünglich das Werkzeug des pfeilschiessenden Gottes und darum Symbol seiner Feindschaft; er hat ihn aber aus der Hand gelegt zum Zeichen des abgelegten Zornes, der nunmehrigen Versöhnung und Huld. Es liegt zu Grunde, dass der Regenbogen, nachdem es gewettert hat dass man vor einer abermaligen Sündflut in Angst sein könnte, dann am Himmel erscheint, wenn die Sonne und die Gnade wieder durchbricht. Mit Recht hebt Nöldeke hervor, wie sehr in Q dieser (freilich halb unverstandene) Zug auffalle. Schwerlich ist er dort original, denn der simple Regen, der doch für den Bogen notwendig ist, spielt bekanntlich grade in Q bei der Sündflut keine Rolle, sondern nur in JE. Nachweislich ist uns der Bericht von JE über die Sündflut ziemlich unvollständig mitgeteilt (Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 394); es ist leicht möglich, dass die Stiftung des Regenbogens, die hinter 8, 22 eine sehr passende Stelle haben würde, einst auch dort nicht gefehlt hat — mehr als einmal konnte sie nicht erzählt werden, also wenn nach Q, dann nich nach JE.

genen Reminiscenzen Gen. 4, 16—24 (vgl. Q 5, 23 f.) darf man kein grosses Gewicht legen, wol aber auf Gen. 6, 1—4: die Söhne Gottes (d. h. die Engel), sich mit den Töchtern der Menschen vermischend, zeugen ein Riesengeschlecht — Jahve will sich die Vermischung der göttlichen und der menschlichen Substanz, des Geistes und des Fleisches, nicht gefallen lassen, und beschliesst, um der Verrückung der Grenzen zwischen Himmel und Erde zu wehren, die Vertilgung jenes Geschlechtes. Vielleicht das allerbeachtenswerteste ist die Lokalisirung der Urgeschichte in JE. Ihr ältester Schauplatz ist das Land Eden, weit im Osten und zugleich hoch im Norden, wie die Pelzröcke lehren, welche in dem dem Paradis zunächst gelegenen Aufenthalte getragen werden. Von Eden vertrieben kommen die Menschen ins Land Nod, wo die ersten Städte, die ältesten Künste, die wichtigsten Stände entstehen, und von dieser ebenfalls noch sehr östlichen Gegend aufbrechend lassen sie sich im Lande Sinear, an der Mündung des Euphrat und Tigris, nieder und bauen die Stadt Babel. Sinear ist der Ausgangspunkt der nicht mehr bloss mythischen Weltgeschichte, die Heimat der gegenwärtigen Menschheit, von wo sie durch Jahve in alle Winde zerstreut ist. Hierin bekundet sich sehr deutlich der babylonische Ursprung der hebräischen Sage über die Urzeit, der in Q vollkommen verwischt ist, wo von Eden und Nod und Sinear nichts verlautet und gleich von Anfang an die ganze Erde dem Menschen zur Wohnung angewiesen wird. Lässt man sich in eine speziellere Vergleichung der Anschauung von J Gen. 11, 1—9 mit der entsprechenden von Q Gen. 10 ein, so fällt auch diese nicht zu Gunsten der Priorität der letzteren aus. Nach J bauen sich die Menschen, um nicht zerstreut zu werden, eine grosse Stadt die sie alle umfassen soll, und um sich einen Namen zu machen, einen hohen Turm der an den Himmel reichen soll: Jahve aus solchen Anfängen die Gefahr eines weiteren Fortschrittes in dieser Richtung erkennend, fährt hernieder ihre Sprache zu verwirren und führt auf diesem gewaltsamen Wege die Zerstreuung der ihm in ihrer Einheit furchtbaren Menschheit herbei. Nach Q (ebenso wie nach einer anderen Quelle von JE) geht die Zerteilung der Völker von selbst, auf genealogischem Wege, vor sich und hat die Zerteilung der Sprachen nicht zur Ursache, sondern zur ganz natürlichen Folge.

Von der weit grösseren Unbefangenheit der Gottesvorstellung, welche überhaupt das ganze jehovistische Geschichtswerk auszeichnet, mögen folgende Stellen eine Anschauung geben. Gen. 15, 19 ff.: Jahve beschwört dem Abraham die Verheissung des Landes Kanaan, indem er in Gestalt eines rauchenden Feuers durch zerstückte Tiere hindurchgeht, was nach Jer. 34, 18 eine besonders feierliche Form ist sich eidlich zu verpflichten. Gen. 18, 20 f. sagt Jahve: „es geht ein Gerücht über Sodom und Gomorrha, dass ihre Sünde gross, dass sie sehr schwer sei — ich will herabgehen und schauen, ob sie wirklich, wie das zu mir gedrungene Gerücht sagt, es ganz so getrieben haben, oder ob es nicht so schlimm ist, dass ich's wisse". Gen. 32, 25—33: Jakob ringt an der Jabbokfurt, wo ihm Tags zuvor das Heer Gottes begegnet ist, in der Nacht mit einem Manne, der sich beim Aufgang der Morgenröte von ihm losreisst und in welchem er nachträglich die Gottheit erkennt, so dass er die Stätte Penuel, Els Gegenwart, nennt. Exod. 4, 24 ff.: als Mose von seinem Aufenthalt in Midian mit Weib und Kind zurückkehrt nach Ägypten, stösst unterwegs in der Herberge Jahve auf ihn und sucht ihn zu töten, aber Sippora schneidet mit einem Feuerstein die Vorhaut des Knaben ab und wirft sie Jahve zu Füssen, darauf lässt er ab von Mose. Exod. 34, 5: Jahve fährt im Gewölk herab auf den Sinai und stellt sich neben Mose hin. Num. 23, 2 ff.: Bileam geht auf die Höhe des Pisga, ob vielleicht Jahve ihm dort begegne, welchen inzwischen der König Balak etwas tiefer am Berge durch Opfer gnädig zu stimmen sucht; die Gottheit begegnet dem Seher wirklich (Exod. 5, 3) und gibt ihm ihre Aufträge. Deut. 34, 6: auf dem selben heiligen Berge zeigt Jahve dem noch im Alter jugendfrischen Mose vor seinem Tode das gelobte Land und begräbt ihn darnach eigenhändig an einer geheimnisvollen Stätte. — Es ist allgemein anerkannt, dass dergleichen Naivetäten im Priestercodex nicht vorkommen und dass selbst gewöhnliche Anthropomorphismen nach Kräften vermieden werden: nicht einmal zu schwören wird Gott gestattet. Der Schluss, dass sich diese Schrift der abstracten Theologie des Judentumes nähere, scheint nicht ferne zu liegen.

Riehm freilich hält es für constatirt, dass die religiöse Überlieferung des höheren Altertums sich durch ihre „nüchterne Ein-

fachheit" und ihre „dem erhabenen Gegenstande angemessene Haltung" auszeichne, dass sie erst im Lauf der Zeit „von der Phantasie des Volks", die aber nicht so leicht in die ernste Literatur Eingang finde, mit allerlei Wunderbarem und Geheimnisvollem ausgeschmückt werde. Er beruft sich auf die Tatsache, dass die Engelvorstellung, obwol gewiss beim Volk längst ausgebildet, bei den älteren Propheten doch nur vereinzelt vorkomme, häufiger dagegen bei den jüngeren, wie Ezechiel Zacharia Daniel (S. 302 f.). Es ist schwer Wahrheit und Irrtum aus diesem Gemisch zu scheiden. Im Priestercodex finden sich allerdings keine Engel, dagegen aber Azazel und Seirim, die wie es scheint Riehm keine Bedenken verursachen. In der einen Hauptquelle von JE (J) kommt nur der Mal'ak Jahve im Singular[1]) vor, das ist Jahve selbst, sofern er erscheint und sich offenbart, sei es in einem Naturvorgange sei es in Menschengestalt. Daneben werden an einer Stelle, deren Zugehörigkeit zu J freilich zweifelhaft ist, die B'ne Elohim erwähnt, Wesen von göttlicher Substanz, an welche man vielleicht bei der 1. Pluralis im Munde Jahve's Gen. 3, 22. 11, 7 zu denken hat. In der anderen Hauptquelle von JE (E) sind diese himmlischen Heerscharen nicht bloss die Kinder und Begleiter der Gottheit 32, 2. 3, sondern auch deren Boten, Vermittler des Verkehrs zwischen Himmel und Erde 28, 12: hier haben wir also die Mal'akim neben Gott und im Plural. Was nun den singularischen Mal'ak Jahve, der auch in E nicht verschwunden ist, betrifft, so ist dessen Alter durch Jud. 5, 23. 6, 11. 2. Sam. 14, 17 so gut wie nur möglich bezeugt. Die himmlischen Heerscharen aber haben zu dem Namen Jahve Sebaoth den Anlass gegeben; schon in Jud. 5, 20 erscheinen sie als seine Helfer im Kampf gegen die Feinde Israels, und in der auch nicht grade jungen Vision Micha's 1. Reg. 22, 19 ff. als seine Diener und Sendlinge (Nah. 1, 14). Mehr kann man nicht verlangen. Was versteht Riehm unter höherem Altertum? eine Periode, aus der uns gar keine Denkmäler erhalten sind? Warum zieht er gerade die prophetische Literatur in Betracht? Da er einräumt, dass die Engelvorstellung „in der Phantasie des Volks" früh vorhanden

[1]) Gen. 19, 1. (15.) sind die beiden Engel Correktur für die Männer, Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 415 f. Mal'ak ist eigentlich Abstractum = die Sendung, die Botschaft. Vgl. לאך mit הלך Jes. 6, 8.

gewesen sei, sollte er sich doch auch zu dem weiteren Zugeständnis entschliessen, dass die Aufzeichner der Volkssage sich etwas anders zum Volksglauben verhalten haben als die prophetischen Bussprediger.[1]) Nicht einmal die historischen Bücher können in diesem Punkte mit dem gleichen Masse gemessen werden wie die vorgeschichtliche Überlieferung. Was endlich die Verweisung auf Ezechiel Zacharia und Daniel betrifft, so scheint mir der Unterschied zwischen der systematischen, vielfach mit Zahlen und Namen operirenden Angelologie und dem kindlichen Engelglauben ziemlich klar zu sein. Jene rückt Gott in die Ferne, dieser bringt ihn nahe.

IV.

1. Der Haupttrumpf, der zum Beweise der Priorität des Priestercodex ausgespielt wird, ist, dass hier die religionsgeschichtlichen Perioden der Vorzeit sauber aus einander gehalten werden, dass insbesondere der Mosaismus nicht in die Patriarchenzeit vorgeschoben wird. Die Tatsache ist richtig. Zum mosaischen Bunde, auf den die ganze Entwicklung hinzielt, ist die Geschichte der Urmenschen und der Erzväter die stufenweis fortschreitende Vorbereitung. Der Stufen sind drei, markirt in den drei vorläufigen Bünden, welche die mit Adam mit Noah und mit Abraham beginnenden Perioden eröffnen. Der Bund mit Adam Gen. 1, 28—2, 4 ist der im idealen Sinne natürlichste; er wird noch nicht Bund genannt, doch ist er die Grundlage des zweiten Bundes Gen. 9, 1—17, der ihn nur in wichtigen Punkten modificirt und der geschichtlichen Gegenwart näher bringt. Der Bund mit Abraham Gen. 17, welcher den folgenden Erzvätern lediglich bestätigt wird (28, 4), wiederholt den Segen der Fruchtbarkeit (17, 6. 35, 11 vgl. 1, 28. 9, 1), gilt aber nicht mehr für die ganze Menschheit, sondern nur für die Abrahamiden und speciell für Israel. Das erste Bundeszeichen, welches in Gen. 2, 3 von Gott eingesetzt wird, ist der Sabbath (Exod. 31, 12. Ezech. 20, 12. 20), das zweite der Regenbogen 9, 12, das dritte die Beschneidung 17, 10: Sabbath und Beschneidung stehen sich als Symbole der Bundeszugehörigkeit gleich; wie der ganz anders geartete Regenbogen in die Reihe komme, habe ich S. 352 Anm. 1

[1]) Was ist übrigens ursprünglicher, dass die Engel sich einer Leiter bedienen wie in der Genesis, oder dass sie Flügel haben wie bei Jesaia?

zu erklären versucht. Der Urvater der Menschheit wird lediglich auf vegetabilische Nahrung angewiesen, der Vater der nachsündflutlichen Völker erhält Erlaubnis auch Tiere zu schlachten, wobei ihm jedoch eingeschärft wird, das Fleisch nicht im Blute zu essen und ausserdem kein Menschenblut zu vergiessen. Was dem Noah gesagt ist, bleibt noch für Abraham in Kraft; diesem aber gibt sich Gott näher zu erkennen: „ich bin El Schaddai, wandle vor mir und sei fromm"; unter dem Namen El Schaddai ist er auch dem Isaak bekannt 28, 3 und offenbart er sich dem Jakob 35, 11. Es wird Nachdruck darauf gelegt, dass Gott seinem israelitischen Namen nach der vormosaischen Zeit unbekannt gewesen sei, dass er sich den Erzvätern nur als El Schaddai kund getan habe, als Jahve aber erst dem Mose Exod. 6, 2. 3. Ebenso wird die Patriarchenzeit auch von den übrigen mosaischen Formen des Gottesdienstes und des Verkehrs mit Gott noch frei gehalten; daher hier noch keine Opfer und Altäre, kein Unterschied reiner und unreiner Tiere und dergleichen, was sich in JE bereits in der Genesis findet (Hupfeld a. O. S. 88).

2. Die Vertreter der herrschenden Meinung zeigen sich namentlich entzückt von der Anschauung, dass Jahve sich als solcher erst dem Mose offenbart habe. Jedenfalls ist sie nichts dem Priestercodex Eigentümliches. Die Stelle Exod. 6, 2. 3 kommt in einem Abschnitte vor, der nicht bloss im Allgemeinen der jehovistischen Partie Exod. 3. 4 vollkommen parallel läuft, sondern auch im Einzelnen sich mehrfach damit berührt. Was Gott 6, 2. 3 sagt, sagt er mit etwas anderen Worten auch 3, 13. 14. Wie es dort heisst: Ich bin Jahve — dem Abraham Isaak und Jakob bin ich erschienen als El Schaddai und mit meinem Namen Jahve habe ich mich ihnen nicht kundgegeben, so heisst es hier auf Mose's Frage nach dem ihm unbekannten Namen des Gottes der ihn an Israel senden will: „Bin" (Ehje), sintemal ich bin. So sollst du zu den Kindern Israel sagen: „Ist" (Jahve) hat mich zu euch gesandt.[1]) Unabhängig von einander können die beiden Äusserungen nicht sein; es fragt sich, welche die ursprüngliche ist. Vielleicht führt die Vergleichung dieser Stellen für sich zu kei-

[1]) Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 540. In v. 14 am Schluss ist אהיה in יהוה zu verwandeln, Jahve selbst nennt sich mit Recht ὁ ὤν in 1. Person, für andere aber ist er ὁ ὤν in 3. Person, also יהוה. Jahve soll demnach be-

nem sicheren Resultat, obwol es für mich hinreicht, dass die Offenbarung von Exod. 3 beim brennenden Busch am Sinai stattfindet, die vor Exod. 6 an keiner bestimmten Stelle, gleichsam aus blauem Himmel. Aber entscheidend ist die Vergleichung von zwei anderen, im selben Zusammenhange vorkommenden und noch ähnlicheren Parallelen. Der Ausdruck Exod. 7, 1: „siehe ich mache dich zum Gott für Pharao und dein Bruder Aharon soll dein Prophet sein" ist eine Verschlechterung des entsprechenden in JE 4, 16: „Aharon soll dir als Mund dienen und du sollst ihm für Gott sein". Denn wenn Aharon der Prophet oder der Mund Mose's ist, so ist, nach der ursprünglichen weil allein sachgemässen Conception, Mose der Gott eben für Aharon und nicht der Gott für Pharao.

Zwischen den beiden Quellen von JE ist ein Unterschied zu constatiren. Der Verfasser von J macht sich keine religionsgeschichtlichen Gedanken[1]); wenn man ihn beim Worte nimmt, so ist der Name Jahve nicht bloss den Erzvätern, sondern auch Ausländern (Gen. 24, 31. 26, 28 f. 31, 49. 39, 3. Num. 23, 8) bekannt und geläufig. Daneben kommt El vor, namentlich im Munde Bileams Num. 23, aber auch Hagars Gen. 16, 13 und Israels Gen. 32, 31. 49, 25. Der Verfasser von E ist es, dem die berühmte Stelle Exod. 3, 13. 14 angehört. Bei ihm rufen die Erzväter nicht Jahve, sondern El an 21, 33. 31, 13. 33, 20. 35, 1. 3. 7. 43, 14. 46, 3, ebenso gebraucht Bileam Num. 24, wenigstens in den eigentlichen Sehersprüchen, nur El. An E hat sich der Vf. von Q angeschlossen. Er sagt zuerst mit ausdrücklichen Worten, der Name Jahve sei den Erzvätern unbekannt gewesen, und vermeidet denselben in der vormosaischen Zeit sogar da wo er selber erzählt, bis auf Exod. 6 sagt er auch in seiner eigenen Rede nur Elohim, nicht Jahve.[2]) Positiv fügt er die bestimmte Behauptung hinzu, die ältere Benennung Jahve's sei El Schaddai gewesen (Exod. 6, 3. Gen. 17, 1. 28, 3. 35, 11. 48, 3). Diese Verbindung kommt auch einmal in E vor Gen. 43, 14, ausserdem im

deuten der lebendige Gott. Die Erklärung, obwol schwerlich richtig, ist jedenfalls weit besser als die metaphysische von Clericus und Gesenius, um deren Priorität sich Schrader und Lagarde streiten. — Die Vergleichung von Nuk pu nuk ist lächerlich.

[1]) Gen. 4, 26, wonach schon Enos d. i. Adam angefangen hat (זה החל iste coepit) Jahve anzurufen, gehört bekanntlich nicht zu J.

[2]) In E heisst Gott überhaupt Elohim nicht bloss vor Exod. 3, sondern auch nachher. Der Schriftsteller tut sich also nicht einer Theorie zu lieb Zwang an.

ganzen A. T. nur noch Ezech. 10, 5. Das einfache Schaddai findet sich, nicht eigentlich als Name, sondern als poetisches Attribut der Gottheit, in J Gen. 49, 25, sodann in E Num. 24, 4. 16. Ausserhalb des Pentateuchs kommt es im höheren Stil der exilischen und nachexilischen Literatur häufig vor; über dreissig mal im B. Iob, ferner Ruth 1, 20 f. Ps. 68, 15. 91, 1. Jes. 13, 7. Joel 1, 15. Ezech. 1, 24. [1])

Was dem Priestercodex eigentümlich ist, das ist lediglich das schärfere Nachziehen der nur andeutenden Linien seiner Vorlage. Das ist sicher keine Verbesserung. Denn wenn auch Jahve erst als Gott Israels zu seiner eigentlichen Bedeutung gekommen ist, so hat der Name doch ohne Zweifel früher existirt; Mose hätte nichts widersinnigeres tun können, als für den Gott der Väter, auf den er sein Volk verwies, einen neuen Namen einzuführen. Nur unter einer verständigen Beschränkung kann es richtig sein, dass der Anfang der Geschichte Jahve's und die Geburt des Volkes Israel zusammengefallen sind; Stammgott wird Jahve längst gewesen sein ehe er Volksgott wurde. Indessen was man darüber auch denken möge, eine merkwürdige historische Weisheit, eine aus dem höchsten Altertum stammende Erinnerung liegt nicht in der Anschauung, dass Jahve erst der specifisch israelitische Gottesname sei. Dieselbe ist im Gegenteil sehr naheliegend, und darum ohne Zweifel Theorie; als solche gewiss eher Zeichen einer späten als einer frühen Phase der historischen Überlieferung. Bekanntlich wird auch im B. Iob, dessen Held im patriarchalischen Zeitalter gelebt haben soll, der Name Jahve vermieden und durch Eloah, El, Schaddai ersetzt; dass aber der Vf. dieser Dichtung den Propheten Jeremia benutzt und also später als dieser geschrieben hat, scheint allmählich zugestanden zu werden. Die mit Schaddai zusammengesetzten Eigennamen (S. 334), die man zum Zeugnis für den El Schaddai des Priestercodex anruft, stammen leider aus dem Priestercodex selber und beweisen nur, dass der Verfasser seiner Theorie gut eingedenk war. Letzteres erhellt auch daraus, dass er den Namen Josua, welcher Jahve ist Fürst bedeutet und einen unbequemen Widerspruch gegen Exod. 6, 2. 3 enthält, für eine mo-

[1]) Die Verbinduug כשד משדי יבא Jes. 13, 7. Jo. 1, 15 ist wol sprichwörtlich und alt, sie allein zeigt uns שדי in der urspr. Bed. der Verwüster, die sonst überall abgeschliffen ist.

saische Umnennung von Hosea ausgibt, offenbar von der irrigen Meinung ausgehend, dass יהושע etymologisch mit הושע zusammenhänge.[1])

3. Was die übrige von Riehm und Dillmann gepriesene „Keuschheit und Treue" des Priestercodex in der Innehaltung des Unterschiedes der Religionsstufen betrifft, so kann man an diesen Vorzügen nur dann Geschmack finden, wenn man glaubt, dass die Religion anfangs naturalistisch gewesen und dann im Jahre 1500 vor Christus positiv geworden sei. Wie ist es möglich darin eine Tradition von historischem Wert zu erblicken, dass die Patriarchen zwar wol geschlachtet, aber nicht geopfert haben, dass der Opferdienst dann plötzlich dem Mose offenbart worden sei (Exod. 25 ff.)! Das einzig Natürliche ist doch die jehovistische Vorstellung, wonach der Cultus nichts spezifisch Israelitisches, nichts zufolge göttlichen Befehls von Mose Eingeführtes ist, sondern eine uralte Weise aller Völker die Gottheit zu verehren. Es ist über diesen Punkt schon oben (S. 53 ff.) das Nötige bemerkt. Wir haben auch bereits gesehen, woher es kommt, dass Abraham Isaak und Jakob im Priestercodex keine Altäre errichten und keine gottesdienstlichen Gebräuche ausüben, dass sie gelöst werden von den heiligen Orten, mit denen sie in JE unzertrennlich verbunden sind (S. 31 ff. 39 f.). Die jehovistische Genesis ist das alte Volksreligionsbuch, das keine Gesetze gibt, aber erzählt, wie die Ahnen und Repräsentanten Israels die heilige Praxis an den alten Hauptorten, wo sie auch noch später im Gange war, begründet haben. Der Priestercodex ist das Gesetz des legitimen Cultus von Jerusalem, der den alten volkstümlichen auf Grund prophetischer, „mosaischer" Ideen reformirt und zerstört hat. Die Stiftshütte verträgt sich nicht mit den Heiligtümern von Hebron Beerseba Sichem Kades Lahai-Roi u. s. w., die Patriarchen wohnen nach Q in Hebron nur, um sich dort begraben zu lassen, nicht um die Gottheit unter der Eiche Mamre zu bewirten und dort den Altar zu bauen. Die ketzerischen Malsteine Bäume und Brunnen verschwinden, und mit ihnen die anstössigen Bräuche. Dass Gott den Abraham sollte aufgefordert haben ihm seinen einzigen Sohn

[1]) Was den Namen der Mutter Mose's betrifft, Jokebed, der allerdings nur in einer sekundären Erweiterung von Q vorkommt, so scheint da eine falsche Vokalisirung für Ikabod vorzuliegen.

zu opfern, wäre in Q ein unmöglicher Gedanke. Nur eine Geschichte, die von der Salbung des Steines zu Bethel durch Jakob, würde dieser Generalreinigung der volkstümlichen Cultussage entgangen sein, wenn Gen. 35, 14 mit dem übrigen Zusammenhange zusammen- und zu Q gehörte. Ich habe zwar S. 40 diese Annahme gelten lassen, aber es kann in dieser Schrift nicht erzählt sein, dass Jakob eine Masseba aufgestellt, darauf Wein gespendet und Öl gegossen haben sollte; man wird den Vers als jehovistisches Fragment ansehen müssen.[1])

Während die Patriarchen in Q nicht opfern, sondern nur schlachten dürfen, unter der Bedingung das Blut auszuschütten, so haben sie dagegen die Beschneidung und vermutlich auch den Sabbath (Gen. 2, 3). Sie gleichen darin den Juden in Babylonien, denen die fehlende Cultusfeier durch diese beiden vom heiligen Lande unabhängigen Verbindungs- und Erkennungszeichen der Religion ersetzt wurde. Im Exil, nach dem Aufhören des Altardienstes, haben der Sabbath und die Beschneidung die Bedeutung erlangt, die ihnen als praktischen Symbolen des Judentumes bis auf die Gegenwart geblieben ist. Merkwürdig ist, mit welchem Nachdruck stets in Q hervorgehoben wird, dass die Patriarchen ein Leben „in der Fremde" geführt haben, dass sie Gerim gewesen seien. Nimmt man hinzu, dass Abraham in Ur, in Chaldäa, heimisch gewesen und von dort aus eingewandert sein soll, so scheint in der Tat der Gedanke nicht abzuweisen, dass auf die Erzvätersage in Q die in Folge des Exils entstandenen Verhältnisse ihren Reflex geworfen haben.

Darauf soll indessen kein sonderliches Gewicht gelegt werden. Das ist sicher, dass das Cultusgesetz die Cultussage zerstört hat. Auch sonst tritt überall im Priestercodex der umändernde Einfluss des Gesetzes auf die Erzählung hervor.[2])

[1]) Ein kleines stilistisches Merkmal spricht gegen Q, nemlich die Verschweigung des Subjects in אשר דבר אתו, vgl. Exod. 2, 24. 25. Ferner ist es wahrscheinlich, dass Jakob nicht bloss in E (35, 1—7), sondern auch in J nach Bethel, von wo Jahve ihn ausgesandt, zu Jahve dankend zurückkehrt, und dass auch in J die Theophanie (28, 13—16) eine praktische Folge hat, nemlich die, dass die Stätte durch ein Heiligtum bezeichnet wird. In E errichtet Jakob bei der Flucht eine Masseba und bei der Heimkunft einen Altar, in J fällt der Unterschied weg und er errichtet nur eine Masseba, bei der Heimkunft. — Sogar das altberühmte Kades, das ständige Lager Israels unter Mose, wird in Q tot geschwiegen und statt seiner unbestimmt die Wüste Pharan genannt.

[2]) Schon Gen. 1, 14 werden die himmlischen Lichter mit Rücksicht auf die

Die ganze Patriarchengeschichte ist zu einer vorbereitenden Einleitung auf den mosaischen Bund herabgedrückt, ihre Höhenpunkte und Epochen sind die Vorstufen desselben, die alles Interesse absorbiren. Dass dies etwas Gemachtes ist, dürfte klar sein. Es leuchtet ein, dass die Verheissung der Geburt Isaaks als Lohn für die Gastfreundschaft, welche Abraham dem Jahve zu Hebron erwiesen hat, älter ist als die diesem Anlass angehängte oder vielmehr sogar vorausgeschickte Verordnung der Beschneidung der männlichen Kinder am achten Tage nach der Geburt, dass mithin JE Gen. 18 das Original und Q Gen. 17 die Bearbeitung ist. Dass ebenso der gesammte übrige geschichtliche Stoff im Priestercodex legislativen Zwecken untergeordnet ist, ist uns in der Geschichte des Cultus so oft (S. 172 f.) entgegengetreten, dass es nicht nötig ist noch einmal darauf zurückzukommen. Fast überall ist die priesterliche Gesetzgebung historisch eingekleidet, daher solche Fiktionen wie die Stiftshütte und der goldene Altar (S. 69), daher der durchgehende archaistische Anstrich, der dann auch da wo er weiter keine Zwecke hat gewahrt wird und sich bis auf unbedeutende Kleinigkeiten (Kiriath-Arba Luz Ephrath) erstreckt, wenn auch die antiquarische Gelehrsamkeit in Q noch nicht so weit getrieben ist wie in Gen. 14, dem spätesten, keiner zusammenhängenden Quelle angehörigen Stücke der Genesis, wo nur untergegangene Völker und verschollene Namen figuriren.

Das Gesetz ist der Schlüssel zum Verständnis der Umgestaltung der Überlieferung. Mit der Einwirkung desselben hängen alle unterscheidenden Eigentümlichkeiten der Erzählung des Priestercodex zusammen; überall macht sich die Theorie, die Regel, das Urteil geltend. Was oben (S. 84) vom Cultus behauptet ist, lässt sich wörtlich von der Sage wiederholen: in der alten Zeit ist sie dem grünen Baume zu vergleichen, der aus

zeitliche Fixirung der Feste geschaffen (S. 104 f.), Jakobs Reise nach Mesopotamien geschieht zwar um Esau's willen, aber nicht deshalb weil Esau den Betrug an ihm rächen will, sondern weil Esau ausländische Weiber genommen hat und die Eltern einem solchen Greuel bei dem zweiten Sohn vorbeugen wollen. Besonders lehrreich ist es, dass die Israeliten zu Baalpeor sich nicht durch den Götzendienst, sondern durch die Vermischung mit ausländischen Weibern versündigen; Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 580 f. Der Götzendienst war für das nachexilische Israel keine Gefahr mehr, dagegen die Vermischung mit ausländischen Weibern eine sehr grosse; vgl. die Bücher Esdra und Nehemia.

dem Boden wächst wie er will und kann, hinterher ist sie dürres Holz, das mit Cirkel und Winkelmass regelrecht zubehauen wird. Einen ähnlichen Einfluss hat auch die pharisäische Deuterosis (Pharis. und Sadd. S. 124 ff.) und der Koran auf die historische Überlieferung ausgeübt; ein alter arabischer Spruch sagt von den gottseligen Moslemin, in der Geschichtsfälschung überträfen sie sich selber: לם נר אלצאלחין פי שֵׁי אכדֹב מנהם פי אלחדית. Es ist eine wunderliche Verfahrungsweise zu sagen, die nachexilische Zeit habe zu Productionen, wie die Stiftshütte oder die Chronologie es sind, nicht das Zeug gehabt. Originell war sie freilich nicht, aber der Stoff war ja schriftlich gegeben und brauchte nicht mehr erfunden zu werden. Was gehörte denn gross dazu, um den Tempel in ein tragbares Zelt zu verwandeln? Was ist das für eine Schöpferkraft, die lauter Zahlen und Namen hervorbringt! Von Jugendfrische wenigstens kann da nicht die Rede sein. Mit ungleich grösserem Rechte wird sich behaupten lassen, dass die theoretische Modelung und Aptirung der Sage, wie sie im Priestercodex geübt wird, erst hat eintreten können, nachdem dieselbe aus dem Gedächtnis und dem Herzen des Volks herausgerissen und in ihren Wurzeln abgestorben war. Vgl. S. 29. 40. 51. 129. 166 f. 237.

V.

1. Wir haben bisher fast immer den landesüblichen Massstab der geschichtlichen Treue für die vergleichende Beurteilung von JE und von Q als unzulässig abgelehnt. Im Pentateuch ist er nur an sehr wenigen Stellen anwendbar. Man kann es eine richtigere Vorstellung nennen, dass Hebron zur Zeit Abrahams von den Kanaanitern und Pherezitern (J), als dass es von den Hethitern bewohnt gewesen sei (Q); die letzteren wohnten nach 2. Sam. 24, 6 (Bleek [4] S. 228. 597) in Coelesyrien und nach 2. Reg. 7, 6 in der Nähe der Aramäer von Damaskus. Die Angabe, dass die Israeliten als Hirten von Pharao das Weideland Gosen an der Nordostgrenze Ägyptens erhalten und dort für sich gewohnt haben (J), verdient den Vorzug vor der, dass sie unter den Ägyptern im besten Teile des Landes angesiedelt seien (Q). Es ist wahrscheinlicher, dass die Kundschafter von Kades aus bloss bis nach Hebron (J), als dass sie bis gegen Hamath hin gelangt sind (Q). Aber dergleichen Einzelheiten haben nichts Schlagendes.

Etwas anders stellt sich jedoch die Sache durch Herbeiziehung des Buches Josua. Die Zugehörigkeit desselben zum Pentateuch darf vorausgesetzt werden, wenngleich es fraglich ist, ob der selbständige Erzählungsfaden des Priestercodex sich hier fortsetzt, ob nicht vielmehr die dem Priestercodex gleichartigen z. T. sehr umfangreichen Partien in einen anderweitigen Zusammenhang eingefügt sind, von dem sie getragen werden.

In dem seiner Grundlage nach jehovistischen Stücke Jos. 5, 2—9 hören wir folgende Nachricht. „Zu jener Zeit (als die Israeliten sich im Lager zu Gilgal bei Jericho befanden) sprach Jahve zu Josua: mache dir Messer von Feuerstein und setz dich beschneide die Kinder Israel zum zweiten Mal. Und Josua machte sich Messer von Feuerstein und beschnitt die Kinder Israel am Hügel der Vorhäute. Und so verhält sich's mit der Beschneidung Josua's: alles Volk das aus Ägypten auszog, die männlichen Geschlechts waren, alle Kriegsleute waren unterwegs in der Wüste gestorben, während des Auszugs aus Ägypten. Denn beschnitten waren alle die aus Ägypten auszogen, aber alle, die unterwegs in der Wüste während des Auszugs aus Ägypten geboren wurden, wurden nicht beschnitten. Denn vierzig Jahre wanderten die Kinder Israel in der Wüste bis das ganze Volk, die Kriegsmänner, die aus Ägypten gezogen waren, ausgestorben waren, weil sie nicht gehört hatten auf die Stimme Jahve's, weil ihnen Jahve geschworen hatte, er wolle sie das Land nicht schauen lassen, das Jahve ihren Vätern verheissen hatte uns zu geben, ein Land fliessend von Milch und Honig. Und ihre Söhne setzte er an ihre Stelle; die beschnitt Josua, denn sie waren unbeschnitten, denn man hatte sie unterwegs nicht beschnitten. Und als alle fertig beschnitten waren, blieben sie stille im Lager bis zur Heilung. Und Jahve sprach zu Josua: heute habe ich die Schmähung der Ägypter von euch abgewälzt (hebr. galal), darum heisst jener Ort Gilgal bis auf den heutigen Tag." Bloss die gesperrt gedruckten Worte sind echt. Was in der Mitte steht (v. 4—7), sind Glossen, die in der LXX fehlen oder anders lauten. Damit hängt der Zusatz שנית und die Vokalisation שוב statt שב in v. 2 zusammen, das Richtige ist in der LXX (Vat. und Holmes. 108) erhalten. Die Schmähung der Ägypter, welcher durch die Beschneidung nun-

mehr der Grund entzogen ist, kann sich nur darauf beziehen, dass eben in Ägypten die Kinder Israel unbeschnitten waren und sich dadurch von den Einheimischen unterschieden; damit fallen alle die Glossen dahin.[1]). Sie haben den Zweck, den Widerspruch zu Gen. 17 zu beseitigen, wonach die Beschneidung schon durch göttliche Verordnung an Abraham eingeführt ist. Letzteres ist die Annahme des Priestercodex, womit die gegenwärtige Hauptversion von Gen. 34 (Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 435 ff.) stimmt, während hingegen Exod. 4, 24—26 (J) im Einklange mit Jos. 5 steht. Nun ist es sicher, dass die Beschneidung in Ägypten ihren Mittelpunkt und in den Grenzländern Ägyptens ihre Peripherie hat. Also ist die Nachricht Jos. 5, wonach die Beschneidung bei den Ägyptern weit älter ist als bei den Israeliten, die sie erst im Lande Kanaan angenommen haben (2. Sam. 1, 20), diejenige, die allein historischen Wert hat. Natürlich soll damit nicht die plötzliche Beschneidung des ganzen Volks durch Josua zu Gilgal als geschichtliches Faktum festgehalten werden; diese Lokalisirung beruht bloss auf dem Namen Vorhautshügel, den irgend ein Berg bei Gilgal offenbar seiner Gestalt wegen führte. Wenn dagegen im Priestercodex die Beschneidung Abzeichen der Zugehörigkeit zum Bunde Abrahams ist, so hat sie diese Bedeutung erst im babylonischen Exil erlangt; in der Nähe der Ägypter und der alten Phönicier hat sie sie nicht erlangen können, denn beide unterschieden sich in diesem Punkte gar nicht von den Hebräern. Man kann allgemein sagen, dass die Israeliten zu dieser äusserlichen Art der Absonderung von den Völkern erst spät fortgeschritten sind; in der alten Zeit bemerkten sie das, was sie später selber taten, mit unverholenem Erstaunen an den Ägyptern Gen. 43, 32.

Eine weiter greifende Verschiedenheit der Schichten des B. Josua besteht hinsichtlich der Vorstellung über die Weise, wie die israelitischen Stämme von dem eroberten Lande Kanaan Besitz ergriffen haben. Der Priestercodex lässt, in Einklang mit der deuteronomistischen Bearbeitung, ganz Kanaan zur tabula rasa machen und es dann herrenlos und menschenleer der Ver-

[1]) Hollenberg, Stud. und Krit. 1874 S. 493 f. Nur um der Sache willen bemerke ich, dass ich schon lange vor dem Erscheinen der Abhandlung Hollenbergs zu der selben Ansicht über Jos. 5, 2—9 gekommen war.

losung unterbreiten. „Und die ganze Gemeinde der Kinder Israel kam zu Hauf gen Silo und sie setzten dort die Stiftshütte nieder, nachdem das Land ihnen zu Füssen lag. Und dies sind die Länder, welche ihnen zuteilte Eleazar der Priester und Josua ben Nun und die Stammhäupter der Kinder Israel, nach dem Lose ihres Anteils, wie Jahve durch Mose den zehntehalb Stämmen befohlen hatte. Denn den drittehalb Stämmen Ruben Gad halb Manasse hatte Mose jenseit des Jordans Land gegeben und den Leviten gab er kein Land. Denn die Kinder Josephs waren zwei Stämme, Manasse und Ephraim, und die Leviten bekamen keinen Anteil am Lande, sondern Städte zu wohnen und deren Bezirk zur Weide und zum Besitz. Wie Jahve Mose geheissen hatte, so taten die Kinder Israel und verteilten das Land." (18, 1. 14, 1—5. Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 596 f.) Zuerst fällt dem Stamme Juda sein Los, sodann Manasse uud Ephraim (17, 1 a. O. S. 598), darauf den beiden Stämmen, die sich an Ephraim und Juda anschmiegten, Benjamin und Simeon, endlich Zebulon Issachar Aser Naphthali Dan; trotz seiner Zusammenstellung mit den vier nördlichen Stämmen erhält übrigens Dan sein Gebiet nicht, wie Gen. 49, 17. Deut. 33, 22, da wo es später lag, unter dem Hermon, sondern westlich von Benjamin. „Das sind die Stammländer, welche Eleazar der Priester und Josua ben Nun und die Stammhäupter der Kinder Israel zuteilten nach dem Lose zu Silo vor Jahve vor der Stiftshütte" (19, 51).

Nach der jehovistischen Hauptquelle des B. Josua (E?) scheinen Juda und Joseph ihr Gebiet schon zu Gilgal (14, 6 a. O. S. 598), und zwar nicht durchs Los, zugeteilt erhalten und es von dort aus in Besitz genommen zu haben. Geraume Zeit später wird das übrigbleibende Land unter die säumigen sieben kleinen Stämme verlost, von Silo oder vielleicht ursprünglich von Sichem aus (18, 2—10); Josua alleine wirft das Los und weist an, Eleazar der Priester nicht mit ihm. Schon hier wird die unterschiedslose Allgemeinheit der Anschauungsweise des Priestercodex etwas eingeschränkt, viel stärker aber widerspricht derselben das wichtige Kapitel Jud. 1.

[Nachdem sie über den Jordan gegangen waren und sich in Gilgal niedergelassen hatten][1]), fragten die Kinder Israel durch Jahve, wer zuerst gegen die Kanaaniter in den Streit

[1]) Die Worte ויהי אחרי מות יהושע Jud. 1, 1 stehen mit den entsprechenden

ziehen solle, und Jahve entschied für Juda. Die Judäer eroberten (von Gilgal aus) erst den Norden dann die Mitte zuletzt den Süden ihres Landes, die Simeoniter und auch nichtisraelitische Geschlechter, Kaleb Othniel Kain, schlossen sich ihnen an und gewannen das Südland. Und Jahve, heisst es zum Schluss, war mit den Judäern und sie eroberten das Gebirge, aber die Bewohner der Ebene konnten sie nicht verdrängen, denn sie hatten eiserne Wagen 1, 20. Darauf zogen die Kinder Josephs auch ihrerseits (von Gilgal aus) in ihr Land und eroberten es von der Südgrenze aus, Bethel war die erste Stadt, die ihnen in die Hände fiel. Aber Manasse konnte die Städte der Ebene Jezreel nicht einnehmen, sondern die Kanaaniter blieben dort wohnen; späterhin wurden sie zinspflichtig, ausgetrieben wurden sie nicht. Ebenso konnte auch Ephraim nicht alle kanaanitischen Städte seines Gebiets bezwingen. Noch weniger gelang dies den kleinen Stämmen, Zebulon Aser Naphthali. Die Daniten wurden sogar aus den Orten, die sie schon besessen hatten, wieder verdrängt und gewannen sie auch später nicht zurück; die Amoriter blieben im Besitz, bis die Hand Josephs ihnen zu schwer wurde und sie zur Tributleistung zwang 1, 22—36. Nachdem so das Land erobert war, verlegte der Mal'ak Jahve seinen Sitz von Gilgal nach Bekaim bei Bethel, da baute man einen Altar und opferte dem Jahve 2, 1. 5.

Durch die gegenwärtige Einleitungsformel „und es geschah nach dem Tode Josua's" wird dies Stück an das B. Josua angeknüpft. Aber nicht wenige Stellen finden wir wörtlich oder ähnlich im Buche Josua wieder, und es würde nicht auffallen, das ganze Kapitel darin verarbeitet zu sehen. In Wahrheit ist es keine Fortsetzung, sondern eine Parallele dazu, die wol die Eroberung des ostjordanischen, aber nicht die des westjordanischen Landes voraussetzt, diese vielmehr erst selber erzählt und zwar erheblich abweichend. Von Gilgal, wo der Mal'ak Jahve zuerst sein Lager aufgeschlagen hat, ziehen die Stämme einzeln aus um sich ihr „Los" (18, 1) zu erkämpfen, zuerst Juda, sodann Joseph. Bloss von diesen beiden wird eigentlich erzählt, indessen von Joseph auch nur der erste Anfang der Eroberung seines Landes. Von Josua ist keine Rede; als Befehls-

Jos. 1, 1 gleich und gehören der deuteronomistischen Redaktion an. Dass sie sachlich ungehörig sind, wird alsbald erhellen.

haber Israels passt er nicht in die Gesammtanschauung, während es sich wol damit vertragen würde ihn als Führer seines Stammes anzusehen. Rückhaltslos wird die Unvollständigkeit der Eroberung zugestanden, dass die Kanaaniter in den Städten der Ebene ruhig fortgewohnt haben und erst in der Königszeit, als Israel stark geworden, unterworfen und zinsbar gemacht seien.

Schon der Mal'ak Jahve lehrt, dass dies Kapitel nicht der priesterlichen, sondern, wie überhaupt der Stock des Richterbuchs, der jehovistischen Traditionsschicht entspricht, zu der auch die gleichlautenden oder ähnlichen Stellen im Josua (15, 13—19 u. a.) unbestritten gerechnet werden. Die Verschiedenheit von der jehovistischen Hauptversion erklärt sich grössten Teils daraus, dass diese ephraimitischen Ursprungs ist und in Folge dessen dem Helden Ephraims oder Josephs die Eroberung des ganzen Landes zuschreibt, während Jud. 1 den Stamm Juda in den Vordergrund treten lässt. Es findet sich übrigens im B. Josua selber der Rest einer Version (9, 4—7. 12—14. J?)[1]), worin ebenso wie in Jud. 1 „der israelitische Mann" handelt und „den Mund Jahve's befragen" muss, während sonst Josua allein zu sagen hat und als Nachfolger Mose's die Entscheidung lediglich der Vollmacht seines eigenen Geistes entnimmt. Endlich ist auf Exod. 23, 20 ff. (J?) aufmerksam zu machen, wo gleichfalls die Übereinstimmung mit Jud. 1 darin hervortritt, dass nicht Josua, sondern der Mal'ak Jahve's (Jud. 5, 23) Israels Führer ist, und dass das gelobte Land nicht auf einmal, sondern sehr allmählich im Laufe der Zeit erobert wird.[2])

[1]) „Die Gibeoniter verfuhren mit List und machten sich reisefertig, und nahmen alte Säcke für ihre Esel und alte zerrissene und gestopfte Weinschläuche, und alte geflickte Schuhe an ihre Füsse und legten alte Kleider an, und all ihr Reisebrot war trocken und zu Krümeln geworden. Und sie kamen in's Lager nach Gilgal und sprachen zum Manne von Israel: aus fernem Lande sind wir gekommen, schliesst mit uns einen Bund! Der Mann von Israel aber sprach zum Heviter: am Ende wohnst du mitten in meinem Gebiet, wie kann ich mit dir einen Bund schliessen! [Sie antworteten]: dieses unser Brot haben wir warm mit von Haus genommen, als wir uns zu euch auf die Reise machten, und nun, wie ihr seht, ist es trocken und zu Krümeln geworden, und diese Schläuche, die neu waren als wir sie füllten, sind zerrissen, und diese unsere Kleider und Schuhe aufgetragen auf der langen Reise. Da nahmen die Männer (Israels) von ihrer Zehrung an, ohne den Mund Jahve's zu fragen." Vgl. Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 594. In der mit dieser Geschichte zusammengearbeiteten offenbar sekundären Parallele spielt Josua die ihm gebührende Rolle.

[2]) Die Stelle ist gegenwärtig deuteronomistisch überarbeitet und der ursprüngliche Wortlaut schwer zu begrenzen. Echt ist jedenfalls Folgendes: „Siehe

Die Anachronismen und Anekdoten in Jud. 1 hindern nicht anzuerkennen, dass die zu Grunde liegende Gesammtanschauung von dem Hergange der Eroberung, nach dem was wir von der Folgezeit wissen, eine ungleich historischere ist als die im B. Josua herrschende, wonach Alles mit systematischer Gründlichkeit zugegangen, das ganze Land erst entvölkert, sodann unter die einzelnen Stämme ausgelost sein soll. Sofern die letztere Vorstellung, welche einerseits ermöglicht wird durch die wörtliche Deutung des von den Familienäckern auf das Stammgebiet übertragenen Ausdruckes Los (Jud. 18, 1), andrerseits durch die übliche Zusammendrängung einer langen Entwicklung in den ersten Hauptakt, am consequentesten im Priestercodex ausgebildet ist, so steht dieser dem Ursprunge der Tradition am fernsten. In der deuteronomistischen Bearbeitung (Jos. 21, 43—45) zeigt sich doch noch ein Schwanken, ein gewisses Unvermögen sich loszureissen vom Alten (Deut. 7, 22. Jud. 3, 1. 2), ausserdem sind hier die Motive der Neuerung weit deutlicher: die Kanaaniten werden ausgerottet um die Ansteckung der neuen Ansiedler mit ihrem Götzendienst zu verhüten.

Durch die Vergleichung einer Reihe einzelner Differenzen, die mit diesem Unterschiede der Gesammtanschauung zusammenhängen, liesse sich der historische Vorzug von JE vor Q noch weiter begründen; hier ist indessen nicht der Ort dazu. Im Ganzen basirt im B. Josua der priesterliche Erzähler noch weit stärker auf der jehovistischen Grundlage als im Pentateuch. Für Jos. 1—12 setzt er einfach die jehovistische Erzählung voraus und zwar so wie sie uns gegenwärtig deuteronomistisch erweitert vorliegt. Von Jos. 13 an bearbeitet er sie in der Weise, dass Juda unverhältnismässig hervor, dagegen Joseph zurück tritt (Jahrbb. für D. Th. S. 598—600): offenbar ein Zeichen der Zeit. Dann gibt er in Kap. 20—22 zum Schluss noch eigene Erzeugnisse zum Besten, über die Asyle und Levitenstädte und über

ich sende meinen Mal'ak vor dir her, dich zu behüten auf dem Wege, dich zu bringen an den Ort den ich bestimmt habe .... Die Bremse schicke ich vor dir her, die wird die Hevither die Kanaaniter und die Hethiter vor dir verscheuchen. Nicht in einem Jahre will ich sie vor dir vertreiben, damit nicht das Land zur Wüste werde und die wilden Tiere dir über den Kopf wachsen. Sachte sachte will ich sie vor dir vertreiben, bis du zahlreich wirst und das Land in Besitz nehmen kannst." Zu dieser letzten Aussage tritt die deuteronomistische Correctur v. 31—33 in einen höchst auffallenden Widerspruch. Vgl. a. O. S. 560.

den scheinbaren Altar, den die ostjordanischen Stämme in ihrem Lande errichtet haben, nicht um ihn zu gebrauchen, sondern bloss um ihre Söhne daran zu erinnern dass es westlich vom Jordan einen wirklichen Altar gebe, auf dem man opfern und dadurch seine Zugehörigkeit zu Jahve bekunden müsse.

2. Es sollte in diesem Kapitel zunächst nur nachgewiesen werden, dass aus der Erzählung des Priestercodex sich keine entscheidenden Bedenken ergeben gegen die Resultate, zu denen uns die Untersuchung seiner Gesetze geführt hat. Dass diese Absicht gelungen sei, wird vielleicht zugestanden werden. Ich glaube aber auch gezeigt zu haben, dass die Erzählung des Priestercodex nur eine künstliche Neugestaltung der jehovistischen ist und gar keinen selbständigen Wert hat, ausser wo sie zur Reconstruction einer uns vorenthaltenen Parallele aus JE dienen kann. Dafür rechne ich vorläufig nicht auf Beifall.

Dem Priestercodex gegenüber darf und muss man JE als eine Einheit ansehen.[1]) Für die Geschichte der Tradition freilich wäre es sehr lehrreich, der complicirten Schichtung von JE nachzugehen. Wenn ich trotzdem darauf verzichte, dieser Aufgabe wie sie es verdient gerecht zu werden, so ist der vornehmste Grund, dass die Basis von der ich ausgehen müsste, nemlich die Scheidung und Sortirung der jehovistischen Quellen und Elemente in meiner Abhandlung über die Composition des Hexateuchs, noch nicht allseitig genug erprobt worden ist. Nur die Grundzüge meiner Ansicht, die ich für vollkommen beweisbar und für genügend bewiesen halte, will ich mitteilen. Wie über die Bücher Jud. Sam. Reg. erstreckt sich die deuteronomistische Bearbeitung auch über das jehovistische Geschichtsbuch, mit dem sie das deuteronomische Gesetz verbindet und verkittet. Am breitesten macht sie sich im Josua, aber auch in der Genesis (26, 1—5) finden sich Spuren und weit mehrere in Exodus und Numeri — wie schon Ewald richtig erkannt hat. Dieser deuteronomistischen Bearbeitung steht die sehr wichtige, wodurch J und E zu JE verschmolzen sind, sehr nahe, so nahe, dass es zweifelhaft ist, ob man das Recht hat sie davon zu unterscheiden. Man kann letztere als die prophetische bezeichnen, muss aber dabei an die

[1]) Wer dies indessen nicht zugeben will, mag die Vergleichung als bloss zwischen J und Q geführt betrachten und alle Beispiele aus E weglassen: so folgt das selbe, und es folgt hinterdrein, dass E mit J geht und nicht mit Q.

Prophetie zur Zeit Josia's und Jeremia's denken. Gute Proben sind nach der formellen Seite Gen. 16, 8—10. 26, 15. 18 (a. O. 1876 S. 410 f.), nach der materiellen Gen. 18, 22b—33. 22, 15—18 (S. 409. 415 ff.); besondere Beachtung verdient das נאם יהוה 22, 16.

Der Stoff von JE ist durchaus vorprophetisch; vgl. oben S. 33. 56, Vatke S. 457 ff. Es ist der alte volkstümliche Cultus, welcher sowol in J als in E durch die Patriarchen geheiligt wird. Der prophetische Anstrich, den die jehovistische Sage grösstenteils erst durch die letzte und vorletzte Bearbeitung bekommen hat, darf nicht als ihr Wesen angesehen werden, wiewol man dies allgemein tut und sich dem entsprechend durch die Abwesenheit prophetischer Floskeln in Q darüber täuschen lässt, dass die hier vorgenommene Lostrennung der Patriarchen von den Opferstätten zu Sichem Bethel Beerseba und Hebron nur aus der reformatorischen Centralisirung des Gottesdienstes zu Jerusalem verstanden werden kann, zu der die Propheten den Anstoss gegeben haben. Die Quelle nun, die von der Einwirkung des specifischen Prophetismus, den wir von Amos ab verfolgen können, am wenigsten merken lässt, ist J; sie ist es also welche dem Ursprunge der Sage am nächsten steht. Die zweite Quelle, E, lässt eine fortgeschrittenere und grundsätzlichere Religiosität erkennen; sie ist mindestens prophetisch angehaucht. Bedeutsam in dieser Hinsicht ist die Einführung Abrahams als Nabi, das Vergraben der Theraphim durch Jakob, die Auffassung der Masseba bei Sichem (Jos. 24, 27), vor allen Dingen die Geschichte vom goldenen Kalbe. Die Gottheit wird weniger urwüchsig vorgestellt als in J, sie tritt nicht leibhaftig zum Menschen hin, sondern ruft vom Himmel oder offenbart sich im Traume. Indem sich das religiöse Element verfeinert hat, ist es zugleich energischer geworden und hat auch das Heterogene durchdrungen, gelegentlich so wunderliche Mischungen erzeugend wie Gen. 31, 10—13. In J erkauft Lea für die Alraunen ihres Sohnes von Rahel den Concubitus Jakobs und gebiert in Folge dessen den Issachar, Rahel ihrerseits wird durch den Genuss der Alraunen endlich fruchtbar und mit Joseph schwanger; in E ist Issachar Gottes Lohn dafür, dass Lea ihre Magd ihrem Manne gegeben hat, und Josephs Geburt wird ebenfalls nur von der Gnade Gottes und nicht von den Alraunen abgeleitet. Die Schlussfolgerung, welche sich aus diesen Momenten für das

Altersverhältnis von J und E ergiebt, wird dadurch bestätigt, dass E sich etwas mehr als J dem Deuteronomium und dem Priestercodex nähert.

Eine bestimmte Vergleichung zwischen J und E lässt sich an vielen Parallelgeschichten durchführen, am lehrreichsten ist sie vielleicht zwischen E Gen. 20 und J Gen. 26, 6—12.

Als Abraham in Gerar weilte, gab er sein Weib für seine Schwester aus, und Abimelech der König von Gerar liess Sara zu sich holen. Und Elohim kam zu Abimelech im Gesicht des Nachts und sprach zu ihm: du bist des Todes wegen des Weibes das du genommen, da sie eines Mannes Frau ist. Abimelech aber hatte sich ihr nicht genaht, und er sprach: Herr, willst du auch gerechte Leute umbringen? hat er sie doch für seine Schwester ausgegeben und sie selbst es bestätigt — mit unschuldigem Herzen und reinen Händen habe ich das getan. Da sprach Elohim zu ihm im Traume: ich weiss wol, dass du das mit unschuldigem Herzen getan hast, darum habe ich dich auch bewahrt vor der Sünde gegen mich und dich zurückgehalten sie zu berühren — nun also gib das Weib dem Manne zurück, denn er ist ein Prophet, und bittet er für dich, so wirst du leben; sonst wisse, dass du des Todes bist mit allen Deinigen. Da rief Abimelech früh am Morgen alle seine Knechte zusammen und trug ihnen die Sache vor, und die Männer fürchteten sich sehr. Und Abimelech rief Abraham und sagte ihm: was hast du uns getan und was habe ich an dir gesündigt, dass du über mich und mein Reich eine grosse Schuld gebracht hast; unerlaubte Dinge hast du an mir getan — was hast du beabsichtigt, dass du so gehandelt? Abraham sprach: ich dachte, es sei gewiss keine Gottesfurcht an diesem Orte und man würde mich töten wegen meines Weibes; sie ist aber auch wirklich meine Schwester, meines Vaters, nur nicht meiner Mutter Tochter; und da sie mein Weib geworden und mich Elohim in die Fremde trieb aus meinem Vaterhause, sagte ich ihr: das ist die Huld, die du mir erzeigen sollst, dass du überall wohin wir kommen sagest, ich sei dein Bruder. Da nahm Abimelech Schafe und Rinder und Knechte und Mägde und gab sie Abraham und erstattete ihm Sara sein Weib zurück. Und Abimelech sprach: siehe das Land steht dir offen, wo es dir gefällt, kannst du wohnen. Und zur Sara sagte er: siehe tausend Silberlinge (Wert) habe ich deinem Bruder gegeben, das sei

Da Isaak in Gerar wohnte, fragten ihn die Leute des Orts in Betreff seines Weibes, und er gab sie für seine Schwester aus, weil er sich fürchtete die Wahrheit zu sagen, dass ihn die Leute des Orts nicht umbrächten um Rebekka's willen, denn sie war schön von Aussehen. Und da er dort längere Zeit verweilte, schaute Abimelech der Philisterkönig zum Fenster hinaus und sah Isaak mit seinem Weibe Rebekka scherzen. Da rief Abimelech Isaak und sprach: sie ist ja doch dein Weib, wie kannst du sagen, sie sei deine Schwester! Und Isaak sprach zu ihm: ich dachte, dass ich nicht ihretwegen sterben müsste. Und Abimel. sprach: was hast du uns da angerichtet! wie leicht hätte einer vom Volk bei deinem Weibe liegen können und du hättest eine Schuld über uns gebracht! Und Abimelech befahl dem ganzen Volke also: wer diesen Mann und sein Weib anrührt, ist des Todes 26, 6—11.

dir eine Augendecke für alles, was dich betroffen hat ... 20, 2—16.

An gegenseitige Unabhängigkeit dieser vielfach auch im Ausdruck zusammentreffenden Erzählungen ist nicht zu denken. Die kurze und profane ist hier in Wahrheit die lebendigere und motivirtere, die lange und erbauliche steigert die mögliche zur wirklichen Gefahr, macht dadurch das Eingreifen der Gottheit notwendig und erreicht auf diese Weise eine Verherrlichung des Patriarchen, die er mit nichten verdient hat. Trotzdem finden sämmtliche Commentatoren der Genesis in Kap. 20 das Original von Kap. 26, aber sie stützen ihr Urteil nicht auf die Vergleichung der Parallelen, sondern weil der Vater älter ist als der Sohn, halten sie auch die Erzählungen über den Vater für älter als die entsprechenden über den Sohn und sehen überhaupt in Isaak lediglich einen Abklatsch Abrahams. Gegen diesen beinah zu nahe liegenden Grundsatz erhebt sich jedoch das Bedenken, dass sich in der späteren Entwicklung der Sage deutlich die Richtung verfolgen lässt, Abraham zum Erzvater par excellence zu machen und die anderen zu verdunkeln. In der älteren Literatur hingegen kommt Isaak schon bei Amos, Abraham aber zuerst bei dem Vf. von Isa. 40—66 vor.[1]) Ferner ist jener der Autochthone, dieser der Eingewanderte, dessen Bedeutung darin aufgeht der Vater seines im Lande geborenen Sohnes zu sein. Nimmt man hinzu, dass Beerseba, die Stätte Isaaks, als Heiligtum während der alten Zeit in weit allgemeinerem Ansehen gestanden hat als Hebron, die Stätte Abrahams, so wird es ziemlich wahrscheinlich, dass der letztere seine vorwiegende Bedeutung erst verhältnismässig spät erlangt hat. Jedenfalls dürfen wir unangefochten durch apriorische Gründe Gen. 20 für die Copie von Gen. 26, 6—11 halten.

Sollte aber nicht E als ephraimitische Schrift vor J als ju-

[1]) In Isa. 29, 23 „drum so spricht Jahve zum Hause Jakobs der Abraham erlöste: nicht braucht sich Jakob jetzt zu schämen" haben die gesperrten Worte, wenn man sie nicht mit der LXX gewaltsam misdeutet, keine mögliche Stelle im Satze. Ausserdem kommt die Vorstellung von der Erlösung Abrahams (aus dem Feuer der Chaldäer) erst spät vor, in der Genesis noch nirgend. — Dass das Stück Gen. 12, 9—13, 4 nicht zu J gehöre, sondern später eingeschoben sei, ist a. O. 1876 S. 413 f. nachgewiesen. — Es fällt mir übrigens nicht ein zu behaupten, dass zur Zeit des Amos die Geschichten von Abraham noch nicht erzählt worden seien; aber er hatte damals noch nicht so allgemeine Bedeutung für ganz Israel wie Isaak und Jakob.

däischer das höhere Alter voraus haben? Es muss zugestanden werden, dass die Erzvätersage nach ihrem Hauptbestande in Ephraim wurzelt. Sichem und Bethel liegen da, auch Beerseba scheint hauptsächlich von dort aus besucht worden zu sein (Amos 8, 14. Hos. 4, 15. 1. Reg. 19, 3). Den Lea-stämmen stehen die Rahel-stämme als die edelsten und mächtigsten gegenüber, Joseph (d. h. Ephraim und Manasse) wird in der Genesis weit über alle seine Brüder emporgehoben und verherrlicht. Rahel ist die schöne und geliebte Frau, die Jakob eigentlich allein hat haben wollen, Lea die hässliche und zurückgesetzte, die ihm nur untergeschoben ist. Dies verhält sich nun aber nicht bloss in E so, sondern gleichermassen auch in J. Auf der anderen Seite ist nicht bloss in J, sondern grade so auch in E zu der ephraimitischen Sage ein judäischer Zufluss hinzugekommen; denn dass Abraham ein judäischer Heros ist und in Hebron seinen wahren Wohnsitz hat, lässt sich nicht verkennen. Wenn man zwischen J und E in dieser Beziehung einen Unterschied machen darf, so besteht der nicht darin, dass Joseph in J weniger hervortritt, sondern dass Juda in E zurücktritt und statt seiner Ruben als Wortführer der Söhne Lea's erscheint. Nun hat allerdings in der ältesten Zeit Ruben den Vorrang gehabt, aber als die Sagen der Genesis sich bildeten, war diese Zeit längst vorbei und neben Joseph war Juda an die Spitze getreten. Man kann also darin dass in E Ruben die Stelle einnimmt, die in J Juda hat, kein entscheidendes Zeichen des Alters erblicken, zumal wenn man bedenkt, dass Abraham in E eine grössere Bedeutung hat als in J. Es könnte ebenso gut ein Zeichen antijudäischer (2. Reg. 11, 20. Zach. 12, 1—5) Tendenz sein, die der echten Sage vollkommen fern liegt. Überhaupt aber ist dieser Massstab der Vergleichung ungeeignet, da er zwischen den beiden jehovistischen Quellen keine deutlichen Differenzen ergibt. Nur vom Priestercodex lässt sich behaupten, dass darin die ephraimitische Heimat der Sage gar nicht mehr erkennbar ist.

Die Entstehung der volkstümlichen Erzählungen über die Vorgeschichte fällt in die vorassyrische Periode der Königszeit. Vor David können sich die Geschichten von Jakob und Esau nicht gebildet haben, da sie nicht bloss die Überflügelung, sondern auch die Unterwerfung Edoms durch Israel voraussetzen. Wie wir sie haben, sind sie noch beträchtlich späteren Ursprungs,

denn es werden öftere Erhebungsversuche der Edomiter in Aussicht genommen, die schliesslich glücklichen Erfolg haben Gen. 27, 40. Auf die gleiche Zeit, nemlich in die der Syrerkriege, führt die Aufschüttung des Gebirges Gilead als Grenze zwischen Aram und Israel, und der zu Ramath Mispa (eig. Ramath Masseba) abgeschlossene Vertrag zwischen Jakob und Laban. Die bestimmtesten Anhaltspunkte ergeben sich aus den poetischen Stücken, aus den Segen Jakobs Bileams und Mosis; direct freilich nur für die Abfassungszeit der Lieder selbst, indirect aber doch auch für die Entstehungszeit der Sagen. Überall wird das Königtum vorausgesetzt und zwar das geteilte Königtum der Stämme Joseph und Juda; aber von Anzeichen des Verfalls findet sich noch nichts, Israel steht auf dem Gipfel kriegerischer Macht und Grösse und inneren Wolstandes, ein selbstbewusster Stolz auf die Nation und ihren siegreichen Gott spricht sich aus.[1])

[1]) Gen. 49 hält man mit Recht für den ältesten Segen. Die Zeit ergibt sich aus dem Spruch über Juda und Joseph. Auf Juda geht das von Ruben Simeon und Levi verwirkte Recht der Erstgeburt über. Er soll der Herrscher über seine Brüder sein, dem sie huldigen, ein vorzugsweise kriegerischer Stamm, der seine Faust den Feinden in den Nacken schlägt und sich mit der Beute in seine Berge zurückzieht, wie ein Löwe der vom Raube heimgekehrt nun unnahbar und trotzig in seiner Felsenfeste lagert v. 8 f. In v. 10 wird die Hoffnnng ausgesprochen, es werde das Scepter von Juda nicht aufhören noch ein Befehlshaber aus seinem Samen, bis dass der komme, dem der Gehorsam der Völker gebühre, d. h. der Messias (del. ולו, leg. שילה; שילה als Ort aufgefasst ergibt Widersinn vgl. Ezech. 21, 32). Da v. 11 über v. 10 hinweg an v. 9 anknüpft, so wird allerdings v. 10 später eingesetzt sein, aber auch abgesehen davon hängt die Bedeutung, welche Juda hier hat, ganz und gar und lediglich von David ab. — Joseph heisst 49, 26 der Gekrönte seiner Brüder, natürlich weil an ihm das Königtum über Nordisrael haftet. Die Pfeilschützen, die ihn arg bedrängen, ihn aber nicht zu überwältigen vermögen, können nur die Aramäer von Damaskus sein, deren Angriffen er ein Jahrhundert lang ausgesetzt war. Dass der Spruch über Dan in die Richterzeit weise, ist irrig, wie Graf gezeigt hat. Die Worte „Dan wird richten sein Volk so gut wie einer der Stämme Israels" besagen nicht, Dan werde auch einen Richter über Israel stellen, nemlich den Simson; Simson war kein Richter und Richter über Israel hat es nie gegeben. Es kann nur gemeint sein, dass der kleine Stamm der Auflösung entgehen und seine politische Selbständigkeit sich bewahren werde. „Sein Volk" könnte allerdings Israel bedeuten, ebenso gut aber auch die zu Dan gehörigen Familien selber. Man hat gesagt, es verstehe sich ohnehin, dass der Stamm seine eigene Verwaltung und Gerichtsbarkeit habe; aber bei Ruben Simeon und Levi verstand sich das doch nicht von selber. Nach Jud. 17. 18 war grade auch bei Dan die Gefahr sehr gross, dass er absorbirt wurde, und es gehörte wirklich eine ungewöhnliche Energie dazu, dass er sich seine Existenz als selbständiger Stamm dennoch erhielt. — Über den Segen Bileams vgl. oben S. 266. Die nicht auf Israel bezüglichen Sprüche Num. 24, 20—24, welche auf assyrische und spätere Zeit weisen, gehören nicht her und sind nachgetragen. Auch 23, 23 ist inter-

3. Die Geschichte der Tradition lehrt uns das selbe wie die Geschichte des Cultus, und zwar wiederholen sich bei der historischen und der vorhistorischen Überlieferung die gleichen Erscheinungen. Am Anfang steht die naive Erzählung, sie wird allmählich tingirt von prophetischen Gedanken. Sodann tritt in Folge des deuteronomischen Gesetzes eine Durchsäuerung des ganzen historischen Stoffes ein, sowol des im jehovistischen Hexateuch, als auch des in den Büchern der Richter Samuelis und der Könige enthaltenen. Zuletzt wird, unter dem Einfluss der Gesetzgebung der nachexilischen Restauration, eine völlige Umgestaltung der alten Tradition bewirkt, im Priestercodex und in der Chronik. Wie die älteren historischen Bücher an sich und in Folge der deuteronomistischen Bearbeitung die Fortsetzung von JE sind, so die Chronik die des Priestercodex. Von besonderem Interesse ist dabei das in manchen wichtigen Punkten hervortretende Verwandtschaftsverhältnis zwischen der deuteronomischen und der priesterlichen Vorstellungs- und Redeweise, das Deuteronomium ist auch hier das Bindeglied zwischen alt und neu.

Der Antar-roman sagt von sich selber, er habe ein Alter von 670 Jahren erreicht und davon 400 Jahre im Zeitalter der Unwissenheit (d. h. des altarabischen Heidentums), die übrigen 270 im Islam verlebt. Etwas Ähnliches könnten die biblischen Geschichtsbücher von sich aussagen, wenn sie, personificirt, ihr Leben begönnen mit der Aufzeichnung des ältesten Kernes und es abschlössen mit der letzten grossen Umarbeitung. Die Zeit der Unwissenheit würde dauern bis zum Erscheinen „des Buchs", welches allerdings im Alten Testament nicht so auf einmal wie der Koran, sondern in einer längeren Periode und mehreren Phasen herniedergekommen ist.

polirt, vgl. mit 23, 21—24 die Parallele 24, 7—9. — Über den Segen Mosis vgl. oben S. 138 f. 266. 299. Die hervorragende Stellung, die dem Stamm Gad angewiesen wird, weist auf die letzten Jahrhunderte des nordisraelitischen Königtums. Vgl. den Schluss: „(Nach der Vertreibung und Vertilgung der Feinde) wohnt Israel in Sicherheit, ungestört der Quell Jakob, in einem Lande voll Korn und Most, benetzt vom Tau des Himmels. Wol dir, Israel, wer ist dir gleich, ein Volk siegreich durch Jahve, dessen Hülfe der Schild, dessen Stolz das Schwert ist, deine Feinde schmeicheln dir und du ziehst her über ihre Berge."

III.

Israel und das Judentum.

Das Gesetz ist zwischenein getreten.
Vatke S. 183.

Neuntes Kapitel.

Abschluss der Kritik des Gesetzes.

Den Spruch Rom. 5, 20 hat Paulus zwar nicht ganz in dem Sinne gebraucht, in dem er diesem Abschnitte als Motto vorangestellt ist; aber für den, der aus dem Urteil über Abraham Gen. 15, 6 (Hab. 2, 4) die Stimme des Prophetismus vernimmt, liegt doch die Umdeutung sehr nahe, zumal das Gesetz, welches der Apostel aus der Mitte schaffen will, auch für ihn das Gesetz des Judentums ist. Νόμος παρεισῆλθεν, das Judentum ragt tief hinein ins Alte Testament, in die Überlieferung über das alte Israel. Unsere bisherige Untersuchung hat uns das Recht gegeben, auf diesem Fundamente unseren Standpunkt einzunehmen und uns von hier aus einmal umzusehen.

Doch sind vorher noch einige Einwände zu erledigen. Man liest es häufig, dass Vatke's Aufbau der israelitischen Geschichte der nötigen exegetischen und kritischen Grundlage entbehre — — verrät er doch auch in seinem Urteil über die hagiographischen Dichtungen und über manche Prophetien (Joel, Jes. 24—27, Zach. 9 ff.) gar zu wenig Kenntnis von den Entdeckungen der historisch-kritischen Einleitung. Man hört es sagen, dass seine Ansetzung des Gesetzes hinter den Propheten auf spekulativer, wol gar tendenziöser Geschichtsconstruktion beruhe — hat er doch auch seine untersuchende Darstellung S. 177—590 hinten und vorn in philosophische Reflexionen eingewickelt, welche es überflüssig machen jene zu prüfen. Den „oberflächlichen“ Gründen, worauf die

Graf'sche Hypothese beruht, stellt man die ächt philologischen Indicien entgegen, welche sie vernichten. Sehen wir, was es damit auf sich hat.

I.

1. Eberhard Schrader erwähnt zwar in seinem Lehrbuch der Einleitung (1869, S. 266), dass Graf die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs der nachexilischen Zeit zuweise, gibt jedoch nicht den mindesten Begriff von der Begründung dieser Thesis, sondern weist sie kurzer Hand damit ab, dass dagegen „schon die kritische Analyse ihr Veto" einlege. Schon die kritische Analyse! Wie fängt sie das an? Wie kann sie beweisen, dass die nach allen Seiten ausgebildete Cultuseinheit, die Denaturalisirung der Opfer und der Feste, der Unterschied von Priestern und Leviten, die autonome Hierarchie älter seien als die deuteronomische Reform? Schrader meint vielleicht, dass die aus der cultusgeschichtlichen Vergleichung der Quellen entnommenen Merkmale, wonach Jehovist, Deuteronomium, Priestercodex in dieser Ordnung auf einander folgen, durch andere mehr formale und literarische aufgewogen werden, wonach der Priestercodex an die Spitze oder doch nicht ans Ende der Reihe gehört. Dann stünde gleich gegen gleich, und die Frage müsste in der Schwebe bleiben. Dieser ungünstige Fall würde jedoch nur dann eintreten, wenn die literarischen Gegeninstanzen den mehr realistischen Gründen für die Grafsche Hypothese wirklich das Gleichgewicht hielten. In der oft angeführten Untersuchung über die Composition des Hexateuchs habe ich nach dem Vorgange Anderer gezeigt, wie wenig dies der Fall ist: die Hauptpunkte will ich der Vollständigkeit halber hier wiederholen.

2. Man sagt, das Deuteronomium gründe seine historischen Anschauungen nicht bloss auf die jehovistische, sondern auch auf die priesterliche Erzählung. Das eigentliche Deuteronomium (Kap. 12–26) enthält zwar kaum historischen Stoff, aber bevor Mose zur Sache kommt, schickt er zwei Einleitungen voraus Kap. 5–11. Kap. 1–4, und klärt uns darin über die Situation auf, worin er kurz vor seinem Tode „diese Thora" veröffentlicht. Wir befinden uns in dem zuerst eroberten Amoriterreich östlich vom Jordan, am Ende der vierzigjährigen Wanderung;

der Übergang ins Land Kanaan, für welches diese Gesetzgebung berechnet ist, steht nahe bevor. Bisher, heisst es nun in Kap. 5. 9. 10, ist nur das unter allen Verhältnissen gültige und darum von Gott selbst am Horeb verkündigte Grundgesetz der zehn Worte gegeben worden. Damals verbat sich das Volk weitere direkte Offenbarung von Jahve und beauftragte Mose mit der Vermittlung, der sich demgemäss auf den heiligen Berg begab, dort vierzig Tage und Nächte verweilte und die zwei Tafeln des Dekalogs empfing, ausserdem aber die Satzungen und Rechte, welche er erst jetzt nach vierzig Jahren zu publiciren im Begriff steht, da sie erst mit der Ansiedelung praktisch werden. Nachdem inzwischen unten das goldene Kalb gegossen worden, stieg Mose vom Berge herab, zerschmetterte im Zorn die Tafeln und zerstörte das Idol. Darauf begab er sich zum zweiten mal wiederum vierzig Tage und vierzig Nächte auf den Berg, bat um Gnade für das Volk und für Aharon, und nachdem er nach göttlichem Geheiss zwei neue Tafeln und eine hölzerne Lade für sie gemacht hätte, schrieb Jahve den Wortlaut der zerbrochenen noch einmal auf. Bei jener Gelegenheit, wird 10, 8f. bemerkt, wurden auch die Leviten zu Priestern bestellt.

Dass dies eine Reproduktion des jehovistischen Berichtes Exod. 19. 20. 24. 32—34 ist, liegt auf der Hand. Hingegen wird der Priestercodex vollkommen ignorirt. Nur zwei Gesetze kennt das Deuteronomium, den Dekalog, den das Volk, die Satzungen und Rechte, die Mose am Horeb empfing; beide sind zu gleicher Zeit unmittelbar hinter einander offenbart, aber nur der Dekalog bisher publicirt. Wo bleibt die gesammte Wüstengesetzgebung von der Stiftshütte aus? ist es doch gradezu eine Negation ihres Begriffs, wenn Mose die Thora erst verkündet beim Übergang ins heilige Land, weil sie eben nur für das Land, nicht für die Wüste passt und Geltung hat. Kann der Deuteronomiker, ganz abgesehen davon dass ihm nach Kap. 12 (S. 38. 51) von einem mosaischen Centralheiligtum nichts bekannt gewesen ist, zwischen Exod. 24 und 32 das gefunden haben, was wir dort jetzt lesen? überschlägt er doch alles, was aus dem Priestercodex eingesetzt ist. Freilich findet Nöldeke (Jahrb. für protestantische Th. 1875 S. 350) eine Reminiscenz an denselben in der Lade aus Akazienholz Dent. 10, 1. Aber die Lade kommt hier in einem Zusammenhange vor, der dem jehovistischen (Exod. 32. 33) genau ent-

spricht und dem priesterlichen (Exod. 25 ff.) widerspricht. Sie wird erst nach der Aufrichtung des goldenen Kalbes gestiftet, nicht gleich zu Anfang der göttlichen Offenbarung als der Grundstein der Theokratie. Es ist wahr, wir finden gegenwärtig in JE Exod. 33 die Lade nicht erwähnt, aber in dem nächsten jehovistischen Stücke (Num. 10, 33) ist sie plötzlich da, und es musste doch ursprünglich gesagt sein, woher? Wie die Herrichtung des Zeltes, welches 33, 7 gleichfalls unvorbereitet vorhanden ist, muss auch die der Lade eins zwischen 33, 6 und 7 erzählt und dann vom Redaktor des gegenwärtigen Pentateuchs wegen der notwendigen Rücksicht auf Q Exod. 25 ausgelassen worden sein: dafür sprechen noch eine Reihe weiterer Gründe.[1]) Dass der deuteronomische Erzähler JE vor der Verarbeitung mit Q noch vollständiger vorgefunden hat als diese Schrift uns nach der Verarbeitung vorliegt, ist doch keine so schwierige Annahme, dass man um sie zu vermeiden lieber zu den allerunmöglichsten zu greifen hätte. Nach Nöldeke nemlich hat der Vf. von Deut. 5—11 entweder den jetzigen Pentateuch vor sich gehabt und es dann rätselhaft gut verstanden, JE heraus zu schälen, oder er hat zwar JE als selbständige Schrift benutzt, aber doch auch Q gelesen, so aber dass seine Gesammtanschauung nicht im mindesten von der priesterlichen beeinflusst ist, sondern derselben total und doch unbewusst widerspricht, da sie für eine ausser dem Dekalog erfolgte Cultusgesetzgebung, d. h. für den ganzen wesentlichen Inhalt von Q, keinen Platz offen lässt. Zu diesem Dilemma sollte man sich deshalb verstehen, weil ein oder der andere Zug der deuteronomischen Darstellung in der gegenwärtigen Gestalt von JE nicht nachweisbar, dagegen in Q erhalten ist? ist denn, unter sotanen Umständen, damit bewiesen, dass er dorther stamme? muss man nicht billigerweise einige Rücksicht auf das Ensemble nehmen?

Übrigens hat Vatke richtig bemerkt, dass die hölzerne Lade Deut. 10, 1 gar nicht so sehr an die von Exod. 25 erinnere, die nach Analogie des goldenen Tisches und Altars viel eher eine goldene zu nennen war. Noch mehr guter Wille gehört dazu,

[1]) Ohne die Lade hat das Zelt keinen Zweck und der in Exod. 33 so wichtige Gegensatz von Repräsentation (Mal'ak) Jahve's und Jahve selber keinen Sinn. Durch das Gusswerk, das sie sich gemacht, haben die Israeliten den Beweis gegeben, dass sie ohne eine sinnliche Vergegenwärtigung der Gottheit nicht auskommen, darum gibt ihnen Jahve die Lade statt des Kalbes.

die Angabe über Aharons Tod und Begräbnis in Mosera und über Eleazars Einsetzung an seiner statt Deut. 10, 6. 7, für eine Reminiscenz an Q Num. 20, 22 ff. anzusehen, wo Aharon auf dem Berge Hor stirbt und begraben wird. Aharon und Eleazar stehen auch in JE als Priester zur Seite Mose's und Josua's; vgl. Jos. 24, 33. Allerdings ist in JE jetzt der Tod und das Begräbnis Aharons nicht erhalten; aber man kann doch vom Redaktor des Pentateuchs nicht verlangen, dass er einen zweimal sterben lässt; einmal nach Q und einmal nach JE. Noch dazu ist Deut. 10, 6. 7 eine Interpolation, denn die folgenden Verse 10, 6 ff., in denen nicht bloss Aharon und Eleazar, sondern alle Leviten das Priestertum besitzen, schliessen sich an 10, 5 und beruhen auf Exod. 32: wir befinden uns noch am Horeb, nicht schon in Mosera.

Der historische Faden, der in Deut. 5. 9. 10 angesponnen wird, lässt sich in Kap. 1—4 weiter verfolgen. Vom Horeb aufbrechend kommen die Israeliten direct nach Kades Barnea und schicken von hier, bevor sie den befohlenen Einfall in das judäische Bergland wagen, aus eigener Vorsicht, die aber von Mose gebilligt wird, zwölf Kundschafter zur Recognoscirung aus, unter ihnen Kaleb, aber nicht Josua. Nachdem diese bis zum Bache Eskol vorgedrungen sind, kehren sie zurück, und obwol sie die Güte des Landes preisen, wird doch das Volk durch ihren Bericht so entmuthigt, dass es murrt und nicht angreifen mag. Zornig darüber heisst sie Jahve wieder umkehren in die Wüste, da sollen sie sich so lange umhertreiben, bis die alte Generation ausgestorben und eine neue herangewachsen sei. Als sie nun doch aus falscher Scham nachträglich vordringen, werden sie mit blutigen Köpfen heimgeschickt. Nunmehr wenden sie sich zurück zur Wüste, wo sie lange Jahre in der Gegend des Gebirges Seir hin und her ziehen, bis sie endlich, achtunddreissig Jahre nach dem Aufbruch von Kades, Befehl erhalten nach Norden vorzugehen, jedoch der verwandten Völker Moab und Ammon zu schonen. Sie erobern das Land der Amoriterkönige Sihon von Hesbon und Og von Basan, Mose gibt es den Stämmen Ruben Gad und Halbmanasse, unter der Bedingung, dass ihr Heerbann noch ferner am Kriege teilnehmen müsse. Mit der Designation Josua's zum künftigen Führer des Volks wird der fortlaufende Bericht abgeschlossen.

Man kann denselben, wenn man die hie und da im Deuteronomium zerstreuten Einzelheiten hinzunimmt[1]), gradezu als Leitfaden zur Ermittlung von JE benutzen. Was dagegen der Priestercodex Eigentümliches hat, wird mit tiefem Stillschweigen übergangen und von Exod. 34 direct auf Num. 10 übergesprungen. Während nicht wenige Geschichten, auf die im Deuteronomium zurückgekommen oder angespielt wird, sich bloss in JE und nicht in Q finden, kommt der umgekehrte Fall nicht vor. Und bei den Erzählungen, welche sowol in JE als auch in Q vorhanden sind, befolgt das Deuteronomium in allen Fällen, wo man eine deutliche Differenz constatiren kann, immer die Version von JE. Die Kundschafter gehen von Kades aus, nicht von der Wüste Pharan, sie gelangen bis nach Hebron, nicht bis beinah nach Hamath, Kaleb gehört zu ihnen, nicht aber Josua. Die Meuterer von Num. 16 sind die Rubeniten Dathan und Abiram, nicht Korah und die Leviten. Nach der Niederlassung im Ostjordanlande hat das Volk es mit Moab und Ammon zu tun, nicht mit Midian; mit jenen und nicht mit diesem steht Bileam in Beziehung und ebenso auch Baal Peor, Deut. 4, 3 stimmt mit JE Num. 25, 1—5, nicht mit Q Num. 25, 6ff. Da die Sachen so stehen, so kann man nicht mit Nöldeke in der Zwölfzahl der Kundschafter Deut. 1, 23 eine sichere Spur des Einflusses von Q Num. 13, 2 sehen. Hätte der Vf. die Erzählung so gelesen, wie sie uns jetzt Num. 13. 14 vorliegt, so wäre es unverständlich, dass, wie wir eben gesehen haben, nur die jehovistische Version auf ihn Eindruck gemacht hat. Er müsste also Q als besondere Schrift gekannt haben, aber es ist doch überhaupt höchst bedenklich, aus einer solchen Einzelheit auf die Benutzung einer Quelle zu schliessen, deren Einflusslosigkeit und Unbekanntheit übrigens eine vollständige ist, zumal die Priorität dieser Quelle keineswegs an sich fest steht, sondern erst aus dieser Benutzung erwiesen wird. Wäre eine Differenz zwischen JE und Q in diesem Punkte nachweisbar, könnte man sagen, nur

[1]) Einsetzung von Richtern und Pflegern (שוטרים = Friedensbeamte, welche nach 20, 9 im Kriege den Hauptleuten Platz machen) 1, 9—18. Thabera, Massa, Kibroth Thaawa 9, 22. Dathan und Abiram 11, 6. Bileam 23, 5. Baal Peor 4, 3. Bloss auf die jehovistische Erzählung Num. 12 scheint nirgends Bezug genommen zu sein. Deut. 1, 9—18 spielt noch am Horeb wie Exod. 18, lässt aber auch Bekanntschaft mit Num. 11 durchblicken und benutzt beide Versionen zu einer neuen und etwas andersartigen.

Q lässt zwölf, JE dagegen drei Männer aussenden, so stünde es schon anders; aber der Anfang des Berichts von JE ist Num. 13 durch den von Q verdrängt und uns also unbekannt, man weiss nicht, ob und wie die Zahl angegeben worden ist. In diesem Falle ist es doch das einzig Rationelle, aus dem Deuteronomium, welches sonst lediglich dem Jehovisten folgt, das Verlorene in JE zu ergänzen und zu schliessen, dass auch hier der Kundschafter zwölf gewesen. — Mit dem meisten Rechte lässt sich noch die Bekanntschaft des Deuteronomiums mit der Erzählung des Priestercodex aus 10, 22 beweisen. Denn die siebzig Seelen, die den Bestand Israels bei der Einwanderung in Ägypten ausmachen, werden in JE nicht erwähnt, und eine Lücke in dieser Beziehung macht sich in der jehovistischen Tradition nicht fühlbar. Aber sie widersprechen ihr doch auch keineswegs, und wenn man Deut. 10, 22 nicht für einen Beweis halten will, dass sie ursprünglich auch in dieser einen Platz hatten, so muss man mindestens zugeben, dass jene Stelle entfernt nicht ausreicht die Evidenz zu entkräften, dass die priesterliche Gesetzgebung von der deuteronomischen ausgeht.[1])

3. Gegen die Grafsche Hypothese wird ferner die deuteronomistische Redaktion des Hexateuchs eingewandt, die am klarsten in den Teilen hervortritt, welche auf die deuteronomische Thora folgen und zurücksehen. Man hat als selbstverständlich angenommen, dass dieselbe sich ebenso wie über die jehovistischen auch über die priesterlichen Stücke erstrecke; seit man Ursach hatte genauer zuzusehen, zeigte sich, dass dies nicht der Fall ist. Denn die Spuren, die Nöldeke a. O. zusammengebracht hat, sind geringfügig und bestehen zudem die Probe nicht. Er sagt,

[1]) Nöldeke verwertet solche Zahlen wie 12 und 70 manchmal so als kämen sie ausschliesslich in Q vor. Dem ist nicht so. Wie Q im Anfang der Genesis nach der Zehn, so gruppirt JE nach der Sieben; die Zwölf und die Vierzig kommen in JE ebenso oft vor wie in Q, die Siebzig nicht minder. Es ist darum wunderlich, die Erzählung von den 12 Wasserquellen und 70 Palmbäumen zu Elim bloss wegen 12 und 70 zu Q zu rechnen. Nicht einmal die Angaben über das Alter der Patriarchen — soweit sie nicht dem chronologischen System dienen — sind ein sicheres Merkmal von Q; vgl. oben S. 325 Gen. 31, 18. 37, 2. 41, 26. 50, 26. Deut. 34, 7. Jos. 24, 29. — Nur die Namen der 70 Seelen und der 12 Kundschafter sind unanfechtbares Eigentum des Priestercodex; es hält aber auch nicht schwer (namentlich bei Gen. 46, 8 — 27) nachzuweisen, dass sie weit weniger ursprünglich sind als die Summen, die als runde eigentlich gar nicht eine solche Herzählung der einzelnen Posten vertragen.

der deuteronomistische Bericht über den Tod Mose's Deut. 32, 48 ff. 34, 1 ff. sei nicht anders aufzufassen wie als eine Erweiterung des fast noch im genauen Wortlaute erhaltenen Berichtes „der Grundschrift" (Q): aber Deut. 34, 1b—7 enthält nichts von Q, und 32, 48—52 ist nicht deuteronomistisch überarbeitet. Er verweist ferner auf Jos. 9, 27: „Josua machte die Gibeoniten damals zu Holzhauern und Wasserschöpfern für die Gemeinde, und für den Altar Jahve's bis auf diesen Tag an dem Orte den er erwählen würde." Die zweite Hälfte des Satzes sei hier ein deuteronomistischer Zusatz zu der ersten, welche „der Grundschrift" angehöre. Aber, wie Nöldeke selber zugibt, sind die deuteronomistisch überarbeiteten Verse 9, 22 ff. nicht die Fortsetzung der priesterlichen Version 15c. 17—21, sondern der jehovistischen 15a.b. 16; es fehlt zwischen v. 16 und 22 nur die Nachricht, auf die v. 26 sich bezieht. Den 27. Vers von v. 22—26 zu trennen, dazu berechtigt der Ausdruck Holzhauer und Wasserschöpfer an sich nicht, da er nicht bloss in v. 21, sondern auch in JE v. 23 vorkommt. Dem Zusatz für die Gemeinde aber, der allerdings auf den Priestercodex zurückweist, hält der folgende für den Altar Jahve's, welcher der jehovistischen Anschauung folgt, das Gleichgewicht. Das Ursprüngliche ist nun jedenfalls, dass die Gibeoniter dem Altare oder dem Hause Jahve's zugewiesen werden. Aber nach Ez. 44 sollten die Hierodulendienste im Tempel nicht mehr durch Ausländer besorgt werden, sondern durch Leviten — aus diesem Grunde sind im Priestercodex aus Knechten des Altares Knechte der Gemeinde geworden. Es erhellt daraus, dass לעדה ו in v. 27 gegen למזבח den kürzeren zieht und eine nachträgliche Correktur ist. Als solche aber beweist sie, dass die letzte Redaktion des Hexateuchs vom Priestercodex und nicht vom Deuteronomium ausgeht. Über Jos. 18, 3—10, worin Nöldeke ebenfalls einen deuteronomistischen Zusatz zum Berichte der Grundschrift über die Landverteilung erblickt, habe ich meine Ansicht oben S. 360 angedeutet: es ist ein jehovistisches Stück, und wenn die Meinung, dass Josua zuerst Juda und Ephraim und dann nach geraumer Zeit den übrigen sieben Stämmen ihr Gebiet zugewiesen habe, überhaupt die Meinung des Priestercodex wäre, so wäre sie dort ein Erbteil von JE, wo sie allein ihre Wurzeln hat; vgl. die Jahrbb. für D. Th. 1876. S. 596 f. Wenn

schliesslich Nöldeke ganz besonders Jos. 22 für seine Meinung entscheidend findet, so ist zu bemerken, dass in der Erzählung des Priestercodex 22, 9—34, zu der die Verse 1—8 nicht gehören, von deuteronomistischer Überarbeitung nichts zu finden ist. Vgl. Hollenberg in den Stud. und Krit. 1874 S. 462 ff.

Eine ernstere Schwierigkeit entsteht bloss bei dem von Nöldeke nicht angezogenen kurzen Kapitel Jos. 20, welches dem Kerne nach zum Priestercodex gehört, jedoch allerhand Zusätze enthält, welche stark an die deuteronomistische Bearbeitung erinnern. Kayser hat diese unbequemen Zusätze für ganz späte Glossen erklärt. Das scheint die reine Tendenzkritik zu sein, aber es fügt sich, dass ihre Ergebnisse durch die Septuaginta bestätigt werden, welche die sämmtlichen angeblich deuteronomistischen Ergänzungen an dieser Stelle noch nicht vorgefunden hat.[1])

Gesetzt übrigens, es liessen sich wirklich einige probable Spuren deuteronomistischer Bearbeitung im Priestercodex aufweisen, so muss doch erklärt werden, warum sie so unverhältnismässig viel mehr in JE vorkommen — warum z. B. überhaupt nicht in der Gesetzesmasse der mittleren Bücher des Hexateuchs. Diese sichere und durchgehende Erscheinung muss gegen einzelne Gegeninstanzen von vornherein mistrauisch machen, um so mehr, da Jos. 20 zeigt, dass die späteren Retouchen des kanonischen Textes manchmal den Ton des Deuteronomisten nachahmen.

II.

1. Ich habe vorhin in לעדה ו Jos. 9, 27 den Zusatz einer priesterlichen Endredaktion gesehen. Eine solche muss natürlich angenommen werden, wenn der Priestercodex jünger als das Deuteronomium ist. Aber nicht bloss auf Deduktion beruht die Annahme; Kuenen hat sie auf induktivem Wege begründet, noch ehe er ein Anhänger der Graf'schen Hypothese geworden war.[2]) Zur Demonstration eignen sich am besten die Kapitel

[1]) Aug. Kayser, das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels (Strassb. 1874) S. 147 f. — Joh. Hollenberg, der Charakter der alex. Übersetzung des B, Josua (Programm des Gymn. zu Mörs 1876) S. 15.

[2]) Historisch-kritisch Onderzoek I (Leiden 1861) S. 165: der Redaktor des Pentateuchs muss in den selben Kreisen gesucht werden, wo das Buch der Ursprünge (Q) entstand und allmählich erweitert und modificirt wurde, d. h.

Lev. 17—26. Sie sind gegenwärtig dem Priestercodex einverleibt, durch eine entsprechende Bearbeitung, die an manchen Stellen nur Weniges, an anderen Bedeutendes zugefügt hat. Ursprünglich aber bilden sie ein eigenes und abgeschlossenes Ganzes, durchzogen von einem ziemlich manirirten religiös-paränetischen Tone, der nur wenig mit dem Priestercodex stimmt. Der Vf. hat vielfach nach älteren Vorlagen gearbeitet, wodurch sich z. B. die Nebeneinanderstellung von Kap. 18 und Kap. 20 erklärt. Für die Erkenntnis der literarischen Verhältnisse ist Lev. 17—26 unvergleichlich lehrreich, ein wahres Compendium der Literaturgeschichte des Pentateuchs.[1])

Wie dem Deuteronomium, so merkt man es dieser Gesetzgebung noch deutlich an, dass sie zuletzt in der jehovistischen vom Sinai (Exod. 20—23) wurzelt. Sie soll gleichfalls auf dem Berge Sinai gegeben sein 25, 1. 26, 46. Sie ergeht an das Volk und ist auch dem Inhalte nach volkstümlich, zum grossen Teile bürgerlich und moralisch. Sie will nur für das Land und das ansässige Leben, nicht auch für die Wüste gelten. Die Feste, drei an der Zahl, haben ihren Charakter als Erntefeste noch nicht eingebüsst; unter den Opfern fehlen die Sünd- und Schuldopfer. Der Cultus tritt zwar schon unverhältnismässig stark als Gegenstand der Legislation hervor, aber die Verordnungen darüber gehen doch noch nicht in das eigentlich Technische ein und richten sich noch durchaus an das Volk: selbst in den die Priester betreffenden wird das Volk angeredet, während von jenen in dritter Person gehandelt wird. Es fehlt auch nicht an greifbareren Berührungen. Man kann Lev. 19, 2—8. 9—18 als Analogon zur ersten und zweiten Tafel des Dekalogs betrachten. Der Spruch „du sollst nicht Partei nehmen für den Armen und dich nicht scheuen vor dem Grossen“ 19, 15 ist eine Fortbildung

unter den jerusalemischen Priestern; S. 194: nach der gewöhnlichen Meinung ist der Deuteronomist Redaktor des ganzen B. Josua, aber seine Hand zeigt sich nicht überall, z. B. nicht in den priesterlichen Stücken; der letzte Redaktor ist vom Deuteronomisten zu unterscheiden. Vgl. Ex. 20, 11 Deut. 1, 3. — Sehr umfangreichen Zusätzen der letzten Redaktion ist Kuenen in gewissen Erzählungen von Numeri und Josua auf die Spur gekommen; die Ergebnisse seiner Untersuchung werden hoffentlich demnächst im 1. Halbband der 2. Ausg. seines isagogischen Hauptwerks zusammengefasst werden.

[1]) Vgl. die Jahrbb. für D. Th. 1877 S. 422—444, namentlich über die Ausscheidung der Redaktionszusätze, von denen ich in der folgenden Erörterung zunächst absehen muss. Ich ziehe z. B. bei Kap. 23 nur v. 9—22. 39—44 in Betracht, bei Kap. 24 nur v. 15—22.

der Regel Exod. 23, 3, eine Reihe anderer Sprüche in Lev. 19 könnten ebenso gut in Exod. 22, 17 ff. stehen. Die Verordnungen Lev. 22, 27—29 lehnen sich an Exod. 22, 29. 23, 18. 19. Ebenso fussen die von Lev. 24, 15—22 nach Inhalt und Form auf Exod. 21, 12 ff.; vgl. 24, 15 f. mit Exod. 22, 27 (21, 17); 24, 18 mit Exod. 21, 28 ff.; 24, 19. 20 mit Exod. 21, 33. 34; 24, 21 mit Exod. 21, 28 ff.; bei 24, 22 merkt man die polemische Beziehung auf Exod. 21, 20 f. 26 f. In 25, 1—7 wiederholen sich die sämmtlichen Ausdrücke von Exod. 23, 10. 11. Vgl. 20, 24 die jehovistische Phrase „ein Land fliessend von Milch und Honig".

Jedoch nimmt Lev. 17—26 nur den Ausgang von der jehovistischen Gesetzgebung, modificirt sie aber sehr bedeutend und zwar etwa in der Weise des Deuteronomiums. Sowol in den Ideen als in den Ausdrücken lässt sich die Verwandtschaft des Abschnittes mit dem Deuteronomium constatiren. Beiden gemeinsam ist die Sorge für die Armen und Rechtlosen, die Humanität als ein Hauptzweck der Gesetzgebung. „Wenn ein Fremdling in eurem Lande bei euch wohnt, sollt ihr ihn nicht bedrücken; er soll euch sein wie ein Eingeborener von euch, und du sollst ihn lieb haben wie dich selber, denn ihr selbst seid Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten" 19, 34. Auf die örtliche Einheit des Opferdienstes wird auch in Lev. 17 ff. starkes Gewicht gelegt. Sie wird noch gefordert, nicht vorausgesetzt (17, 8 f. 19, 30. 26, 2); ihr Motiv, die Abwehr heidnischer Einflüsse und die Durchführung des bildlosen Monotheismus[1]) leuchtet noch erkennbar durch: wichtige Punkte der Berührung mit dem Deuteronomium. Dergleichen lassen sich ferner nachweisen in dem Trauerverbot 19, 27 f., in der Zählung der Pentekoste vom Anfange des Gerstenschnittes 23, 15, in der siebentägigen Dauer des Laubhüttenfestes und in den fröhlichen Mahlopfern, womit dasselbe begangen werden soll 23, 40 f. (a. O. S. 434 f.). Hinzukommt eine nicht unbeträchtliche Ähnlichkeit in der Farbe der Rede, z. B. in 18, 1—5. 24—30. 19, 33—37. 20, 22 ff. 25, 35 ff. Von einzelnen Wendungen sind hervorzuheben: „wenn ihr in das Land kommt, das ich euch geben werde", „ihr sollt euch freuen vor Jahve", „Jahve der ich euch aus Ägyptenland ge-

[1]) 17, 7 vgl. 2. Chron. 11, 15 (Gillulim Lev. 26, 30). 18, 21. 19, 4. 19, 26. 29. 31. 20, 2 ff. 6. 26, 1. Für die Datirung ist besonders wichtig das scharfe Verbot des Molochdienstes.

führt habe", „ihr sollt meine Gebote Satzungen und Rechte halten und tun."

Aber auch über die deuteronomistische Stufe ist hier die Gesetzgebung hinaus. Schon überwiegt bei den Festen das Gesammtopfer der Gemeinde 23, 9—22, Prieser sind nicht die Leviten, sondern die Söhne oder Brüder Aharons, ihr Einkommen hat beträchtlich zugenommen, ihre abgesonderte Heiligkeit sich gesteigert. Auch an die leibliche Heiligkeit der Laien werden strengere Anforderungen gestellt, namentlich hinsichtlich der Enthaltung von Fleischessünden und von der Verwandtenheirat Lev. 18. 20. Demgemäss wird die Schwagerehe verboten 18, 14. 20, 20, die im Deuteronomium, offenbar als alte Gewohnheit (Gen. 38), noch zu Rechte besteht. In eine Zeit, wo man mit dem Exil gar wol vertraut war, führt 18, 25 ff.: „hütet euch, meine Satzungen und Rechte zu tun und solche Greuel zu vermeiden, denn die Leute, welche vor euch im Lande wohnten, haben dergleichen getan und das Land hat sie ausgespieen — hütet euch, dass das Land nicht auch euch ausspeie, wie es das Volk vor euch ausgespieen hat". Ähnlich 20, 23 f.; in der Gesetzgebung will so etwas mehr besagen als in der Prophetie. Die merkwürdige Forderung, dass, trotzdem nur in Jerusalem geopfert werden darf, doch jede Schlachtung Opfer sein müsse, die sowol dem Deuteronomium als dem Priestercodex widerspricht (S. 52), würde sich, wenn sie ernsthaft zu nehmen wäre, nur aus einer Situation erklären, wie sie in der ersten Zeit der Rückkehr aus dem Exil sich gestaltete, wo die neue Gemeinde in und um Jerusalem concentrirt war. In dem Grade nun, wie sich unser Abschnitt vom Deuteronomium entfernt, nähert er sich dem Propheten Ezechiel. Diese Verwandtschaft ist die nächste, sie ist auch am meisten aufgefallen. Sie zeigt sich in der eigentümlichen Durchdringung von Cultus und Moral, in der ziemlich materialistisch gefassten Heiligkeit als Grundforderung der Religion, in der Begründung dieser Forderung auf das Wohnen beim Heiligtum und im heiligen Lande, auch in den einzelnen Consequenzen, die daraus abgeleitet werden: z. B. in der schroffen Ausschliessung heidnischer Ausländer vom Gottesdienst, von denen nach Lev. 22, 25 nicht einmal Opfer angenommen werden dürfen. Noch bemerklicher macht sie sich indessen in der Sprache, viele seltsame Redeweisen, ja ganze Sätze aus Ezechiel wiederholen sich in

Lev. 17 ff.; vgl. Colenso VI S. 3—23, Kayser S. 177—179. Am 10. des 7. Monats ist Lev. 25, 9 Neujahr wie bei Ezechiel (40, 1), nicht der grosse Versöhnungstag wie im Priestercodex (a. O. S. 437). Graf hat darum jenen exilischen Propheten selber für den Verfasser dieser Gesetzsammlung des Leviticus angesehen, Colenso und Kayser sind ihm darin gefolgt. Daran ist indessen nicht zu denken; trotz der vielen sprachlichen und sachlichen Berührungen ist doch die Übereinstimmung keine vollständige. Ezechiel kennt keinen Samen Aharons und keinen Wein beim Opfer (Lev. 23, 13), seine Festgesetzgebung weicht erheblich ab und steht im Geist der des Priestercodex näher. Er würde ausserdem über die Stellung, die den Leviten und dem Fürsten im Cultus gebühre, etwas haben sagen müssen.

Von Ezechiel neigt sich unser Corpus dem Priestercodex zu; bei Stücken wie Kap. 17. 21. 22 bedarf es einiger Aufmerksamkeit um der (in der Tat freilich nicht unbeträchtlichen) Differenzen von jenem inne zu werden. Es steht zwischen beiden; allerdings nicht ganz in der Mitte, sondern dem Ezechiel näher. Die Frage ist nun, welches die obere und welches die untere Grenze sei. Die Frage wird dadurch beantwortet, dass die letzte Redaktion vom Priestercodex ausgeht und diese Kapitel in den Priestercodex aufnimmt. Die Tatsache darf als anerkannt gelten, die Ausscheidung der Zusätze gelingt nur in 25, 8 ff. nicht vollständig. Nicht überall hat die Bearbeitung gleich stark eingegriffen, zum Teil sind ihre Supplemente und Correcturen höchst umfangreich z. B. 23, 1—8. 23—38. 24, 1—14. 23, zum Teil nur geringfügig, z. B. die Eintragung des Ohel Moed (für das Mikdasch oder das Mischkan) 17, 4. 6. 9. 19, 21 f., des Schuldopfers 19, 21 f., des Kodesch Kodaschim 21, 22 (a. O. S. 425. 426. 431).

Die etwas kindliche Annahme, dass Ezechiel eine besondere Vorliebe grade für dieses Stück des ihm übrigens im selben Umfange wie uns bekannten Pentateuchs gehabt und es sich für die Bildung seiner Denk- und Schreibweise zum Muster genommen habe, ist nicht geeignet die Möglichkeit einer vorexilischen Abfassung desselben aufrecht zu erhalten. Denn auf solche Weise findet die Abhängigkeit vom Jehovisten und vom Deuteronomium so wenig ihre Erklärung wie die Beschaffenheit der Endredaktion. Die Berührungen dieser eigenartigen kleinen Gesetzsammlung mit

Ezechiel sind also auf einen allgemeineren Boden zu stellen; sie repräsentirt eine Zwischenstufe zwischen ihm und dem Priestercodex.

2. Eine besondere Beachtung verdient Lev. 26, 3—46. Das Stück, dessen Zugehörigkeit zu Lev. 17, 1—26, 2 vorher stillschweigens angenommen worden ist, wird von manchen Forschern, z. B. von Nöldeke, als eine fremdartige Interpolation im Leviticus betrachtet. Jedenfalls ist diese Rede mit specieller Absicht auf das Nächstvorhergehende geschrieben. Fasst man sie nicht als Schlussrede auf, wie Exod. 23, 20—33. Deut. 28, so ist ihre Stellung, an einem beliebigen Orte des Priestercodex, ganz unbegreiflich. Sie knüpft denn auch sichtlich an die Gesetze Kap. 17—25 an. Das Land und der Ackerbau haben hier die selbe Bedeutung für die Religion wie in Kap. 19. 23. 25, die Drohung des Ausspeiens (18, 25ff. 20, 22) wird hier ausführlicher wiederholt, das einzige namhaft gemachte (26, 34) Gebot ist die Brache des siebten Jahres 25, 1—7. Mit der für den Verfasser von Kap. 17ff. so charakteristischen Wendung „wenn ihr in meinen Satzungen wandelt und meine Gebote haltet" beginnt das Stück, etwas abgewandelt kehrt dieselbe in v. 15. 43 wieder. Der Schluss (26, 46) lautet: „dies sind die Satzungen Rechte und Weisungen, welche Jahve zur Regelung des Verhältnisses zwischen sich und Israel gab, auf dem Berge Sinai, durch Mose." Das ist augenscheinlich die Unterschrift zu einem vorhergegangenen Corpus von „Satzungen und Rechten", wie es in Kap. 17, 1—26, 2 vorliegt. Der Berg Sinai wird auch 25, 1 als die Offenbarungsstätte genannt.

Wenn die Absicht von Lev. 26, zu Kap. 17—25 den Schluss zu bilden, unbestreitbar ist, so liegt es am nächsten, den Verfasser jener Sammlung auch für den Verfasser der Rede anzusehen. Nun meint aber Nöldeke, die Sprache weiche zu sehr von Kap. 17—25 ab. Jedoch muss er selber mehrere und zwar gewichtige Ähnlichkeiten zugeben, einige Differenzen, die er anführt (Bamoth, Gillulim, Hammanim 26, 30), sind gleichfalls in Wahrheit eher Berührungen. Seltene und originelle Worte lassen sich auch bei den früheren Kapiteln zusammenstellen. In K. 26 mögen sie verhältnissmässig häufiger vorkommen; doch ist es irrig, darnach die Sprache überhaupt für sehr originell zu halten, die sich vielmehr überall an Reminiscenzen anlehnt. Was

wirklich von sprachlichen Unterschieden bleibt, erklärt sich genügend aus der Verschiedenheit des Stoffs: bisher Gesetze in sachgemäss trockener, jetzt Prophetie in poetisch-pathetischer Rede. Dort tritt die Subjectivität des Vf. meistens hinter dem Objekt zurück, das er öfters sogar geformt vorgefunden hat; hier kann sie sich frei äussern. Es ist billig, das nicht zu übersehen.

Die schwachen Gegengründe, welche Nöldeke gegen die Wahrscheinlichkeit, dass Lev. 26 nicht bloss an K. 17—25 angeleimt ist, sondern dazu gehört, vorgebracht hat, verschwinden vollkommen bei näherer Vergleichung des beiderseitigen literarischen Charakters. Aufs stärkste werden wir zunächst durch Kap. 26 an die Denk- und Redeweise Ezechiels erinnert (Colenso VI. S. 3 ff.). Die signifikanteste Stelle ist Lev. 26, 39. Nachdem vorher gedroht worden ist, dass Israel als Volk werde vernichtet und der dem mörderischen Schwert der Feinde entgangene Rest ins Exil geführt werden, um unter dem Druck des vergangenen Unglücks und der gegenwärtigen Leiden zu verschmachten, wird in diesem Zusammenhange fortgefahren mit den Worten: „und die Übrigen von euch verfaulen in ihrer Sündenschuld in den Ländern eurer Feinde und auch in der Sündenschuld ihrer Väter verfaulen sie — dann gestehen sie ihre und ihrer Väter Sünde ein.“ Bei Ezechiel erfolgt dies Eingeständnis wirklich von seiten seiner Mitverbannten; sie sprechen 33, 10: „unsere Missetaten und Sünden lasten auf uns und wir verfaulen darin und können nicht aufleben“. Ähnlich sagt der Prophet 24, 23, er werde in seiner dumpfen Trauer über den Tod seines Weibes das Vorbild des Volkes sein: „ihr werdet nicht weinen und klagen, ihr werdet verfaulen in eurer Sündenschuld“.

Auch die begleitenden Erscheinungen, die wir neben der ezechielischen Färbung bei den vorhergehenden Gesetzen constatirt haben, fehlen in unserer Rede nicht. Wenn sich von einem Einfluss der jehovistischen Gesetzgebung (abgesehen davon, dass Exod. 23, 20 ff. das Muster wie zu Deut. 28 so zu Lev. 26 gewesen ist) natürlich hier nichts spüren lässt, so wird dies dadurch compensirt, dass der Einfluss der Propheten um so deutlicher ist, auch der älteren, wie des Amos (v. 31). So wenig wie das Buch Ezechiels, ist unser Kapitel denkbar ohne die Grundlage der vorhergehenden prophetischen Literatur.

Was das Verhältnis zum Deuteronomium betrifft, so ist die Ähnlichkeit von Lev. 26 mit Deut. 28 sehr gross, nicht bloss im Stoff, sondern auch in der Anlage. Lexikalische Berührungen gibt es zwar nicht viele, aber die wenigen sind gewichtig. Die Ausdrücke 26, 16 kehren im Alten Testamente nur Deut. 28, 22. 65 wieder, ebenso auch ראשנים v. 46 in dieser Bedeutung nur Deut. 19, 14 und in der späteren Literatur (Jes. 61, 4). Der Tropus vom unbeschnittenen Herzen v. 41 kommt im Gesetz gleichfalls nur an einer Stelle des Deuteronomiums noch einmal vor, ausserdem in der gleichzeitigen oder etwas späteren prophetischen Literatur Jerem. 4, 4. 9, 24. 25. Ezech. 44, 7. 9. Anklänge an Jeremia finden sich noch mehrere, meist jedoch unbestimmtere. Hervorzuheben ist die Beziehung von Jer. 16, 18 einerseits zu v. 30, andrerseits zu v. 18 unseres Kapitels. Hier wird die Sünde siebenfach, bei Jeremia wird sie doppelt bestraft. So auch bei Jes. 40, 2. 61, 7: mit diesem Propheten hat Lev. 26 ferner den auffallenden Gebrauch von רצה (mit Sünde oder Schuld als Object) gemeinsam. Stünde unser Kapitel nicht im Leviticus, so würde man es ohne Zweifel für eine Reproduktion zum geringsten Teil der älteren, zum grössten Teil der jeremianisch-ezechielischen Weissagungen halten, wie denn Lev. 26, 34 wirklich in 2 Chron. 36, 22 als ein Wort des Propheten Jeremia angeführt wird.

Mit dem Priestercodex endlich berührt sich Lev. 26 in פרה ורבה, והקים בריתי, והתודה אני (nie אנכי), in der übertriebenen Anwendung der Akkusativpartikel und Vermeidung der Verbalsuffixe, in der Vorliebe für das farblose נתן statt speciellerer Verba.

Das Motiv, Lev. 26 von Kap. 17—25 zu trennen, ist nur der Umstand, dass der exilische oder nachexilische Ursprung dieser Mahn- und Drohrede mit Händen zu greifen ist. Für uns ist dieser Umstand nur ein Beweis der Zugehörigkeit zu Kap. 17—25 und eine wertvolle Bestätigung des Urteils, das uns ohnehin über die Entstehungszeit dieser Gesetze feststeht. „Wenn ihr trotzdem mir nicht gehorcht, sondern in Feindschaft gegen mich angeht, so gehe ich in bitterer Feindschaft gegen euch an und züchtige euch siebenfach für eure Sünden. Ihr sollt das Fleisch eurer Söhne und Töchter essen, und ich zerstöre eure Höhen und fälle eure Sonnensäulen und werfe eure Rümpfe über die Rümpfe eurer Götzen, und meine Seele wird sich euer ekeln.

Und ich mache eure Städte zu Trümmerhaufen und verwüste eure Heiligtümer und rieche nicht an euren Opferduft. Und ich verwüste das Land, dass eure Feinde die sich darin ansiedeln darob erstarren, und euch streue ich unter die Völker und zücke das Schwert hinter euch her, und euer Land soll Einöde und eure Städte sollen Trümmerhaufen werden. Dann wird das Land seine Sabbathe bezahlen all die Jahre der Verödung wo ihr im Lande eurer Feinde seid, dann wird das Land feiern und seine Sabbathe bezahlen; alle Jahre der Verödung wird es die Sabbathe nachfeiern die es nicht gefeiert hat so lange ihr darin wohntet. Die aber von euch übrig bleiben, in deren Herz bringe ich Verzagen in dem Lande ihrer Feinde, das Rauschen eines verwehenden Blattes wird sie scheuchen, dass sie fliehen wie vor dem Schwerte und fallen ohne dass sie jemand verfolgt; sie werden über einander straucheln wie in der Furcht vor dem Schwerte und ist doch niemand der sie verfolgt, und es wird euch kein Haltens sein auf der Flucht vor euren Feinden. Und ihr werdet euch verlieren unter den Völkern und das Land eurer Feinde wird euch fressen. Und die von euch übrig bleiben, verfaulen in ihrer Schuld in den Ländern eurer Feinde, und auch in der Schuld ihrer Väter verfaulen sie. Und sie werden ihre und ihrer Väter Schuld eingestehen, in Betreff der Untreue die sie an mir begangen, und dass weil sie gegen mich angegangen sind, ich auch gegen sie angehe und sie ins Land ihrer Feinde bringe. Dann beugt sich ihr unbeschnittenes Herz und dann bezahlen sie ihre Schuld, und ich gedenke an meinen Bund mit Jakob, und an meinen Bund mit Isaak und an meinen Bund mit Abraham gedenke ich und des Landes gedenke ich. Und das Land, von ihnen verlassen, bezahlt seine Sabbathe, indem es bewohnerlos und öde daliegt, und sie selbst bezahlen ihre Schuld, sintemal und alldieweil sie meine Rechte verworfen und meine Satzungen verschmäht haben. Doch bei alledem, wenn sie auch im Lande ihrer Feinde sind, habe ich sie nicht verworfen und verschmäht, sie gänzlich zu vernichten und meinen Bund mit ihnen zu brechen, denn ich bin Jahve ihr Gott. Und ich gedenke ihnen an den Bund mit den Vorfahren, welche ich vor den Augen der Völker herausgeführt habe aus dem Lande Ägypten, um ihnen Gott zu sein, ich Jahve." 26, 27—45.

Dass so nicht vor dem babylonischen Exil geschrieben worden ist, unterliegt keinem Zweifel. Man hofft freilich mit der assyrischen Gefangenschaft auszukommen, aber wo steckt die Verwandtschaft unserer Rede mit dem alten echten Jesaia? Während zu Ezechiels Zeit nachweislich solche Gedanken Gefühle und Ausdrücke herrschten, wie sie hier vorliegen, wird es schwierig sein zu zeigen, dass Samariens Fall diese Art von Depression in Jerusalem hervorgebracht habe — denn ausserhalb Jerusalems ist Lev. 26 nicht geschrieben, da die Einheit des Cultus vorausgesetzt wird. Wie in Deut. 29. 30 werden auch hier die Judäer angeredet, und sie hatten kein so lebhaftes Bewusstsein von ihrer Solidarität mit den fortgeschleppten Israeliten, dass sie bei solchen Drohungen an diese denken konnten. Mir scheint es sogar gewiss, dass unser Verfasser entweder gegen Ende des babylonischen Exils oder nach demselben lebte, weil er nemlich zum Schluss die Restitution in Aussicht nimmt. Bei Propheten wie Jeremia und Ezechiel hat eine solche Ausschau in die fröhliche Zukunft Sinn, hier aber widerspricht sie der historischen Einkleidung ebenso wie dem Zwecke der Drohung und scheint am natürlichsten durch den Zufall, d. h. durch die Wirklichkeit sich zu erklären. Dass im Vergleich mit Jeremia und Ezechiel die Priorität nicht auf Seiten von Lev. 26 ist, zeigt sich darin, dass das unbeschnittene Herz seine Genesis bei Jeremia hat (4, 4. 9, 24 f.), hier aber als fertiger und bekannter Terminus übernommen ist[1]), und darin, dass die Phrase verfaulen in der Sündenschuld von Ezechiel aus der Leute Mund wiederholt, also bei ihm literarisch ursprünglich und hier entlehnt ist.

Die Kritik von Lev. 17 ff. — zumal wenn sie nicht gemildert wird durch Rücksichten, durch die es gelingt auch Dan. 11 als interpolirt zu erweisen — führt zu dem Ergebnis, dass eine selbst erst im Exil entstandene Gesetzsammlung im Priestercodex recipirt und verjüngt worden ist. Vor Schraders Drohung mit der „kritischen Analyse" braucht uns also nicht zu grauen, die Grafsche Hypothese fällt davon nicht um.

3. Noch folgende Erwägung möge hier angeschlossen werden. Die jehovistische Schrift war ein reines Geschichtsbuch, das Deuteronomium ursprünglich ein reines Gesetzbuch. Erst

[1]) Über Deut. 10, 16. 30, 6 und überhaupt über den color Hieremianus des Deuteronomiums vgl. Jahrbb. für D. Th. 1877. S. 464.

hinterdrein wurden sie verbunden, offenbar weil das neue Gesetz die Popularität des alten Volksbuches teilen und wol auch dasselbe mit seinem Geiste durchdringen sollte: eine bequeme Handhabe dazu bot der Umstand, dass ja auch in JE von Mose und der an ihn geschehenen Offenbarung auf dem Sinai gehandelt wurde. Der Priestercodex nun, obwol seine Absicht eigentlich nur auf die Thora gerichtet ist, ist doch gleich von vornherein darauf angelegt auch die Geschichte von der Weltschöpfung an zu umfassen, als wenn die auch zur Thora gehörte. Das erklärt sich kaum anders als dadurch, dass eben schon das Deuteronomium zusammengearbeitet mit dem Jehovisten vorlag und zum Muster diente. Denn in der Natur der Sache liegt die Verbindung von Erzählung und Gesetz gar nicht, sie bringt im Gegenteil grosse Unzuträglichkeiten mit sich. Nicht erst durch die Verschmelzung von Q mit JE entsteht „die höchst traurige, unbegreifliche Redaktion der vier letzten Bücher Mose's", über welche Goethe klagt, sondern schon innerhalb des Priestercodex selber werden die Glieder der Erzählung durch die colossalen Auswüchse gesetzlichen Inhalts völlig gesprengt. Diese Art der Darstellung der Thora in Form eines Geschichtsbuches lässt sich nur auf die oben angegebene Weise begreifen, durch die Vermittlung eines vorausgegangenen literargeschichtlichen Processes.

III.

Als unüberwindliches Bollwerk wird neuerdings den Umsturzversuchen der Tendenzkritik die Sprache des Priestercodex entgegengesetzt. Leider wird das Veto der Sprache von Riehm Delitzsch und Dillmann so wenig näher begründet wie das Veto der kritischen Analyse von Schrader. Eine hebräische Sprachgeschichte, deren Resultate bekannt und anerkannt wären, ist aber bis jetzt nicht vorhanden. Kaum die Vorarbeiten haben begonnen, es gibt kein einziges Speciallexikon zu irgend einem Schriftsteller. Was feststeht, ist nur das, dass dem gänzlichen Ausmünden des Hebräischen in's Aramäische eine Periode voraufging, wo aramäische Wörter in grösserem Umfange in die alte Landessprache eindrangen.

Einer nicht begründeten Behauptung mit Gründen zu begegnen, ist nicht erforderlich. Aber ich benutze den Anlass, um einige zerstreute Beobachtungen mitzuteilen, die sich mir zuerst,

wie ich vielleicht bemerken darf, gar nicht im Zusammenhange mit der Untersuchung des Pentateuchs, sondern bei ganz anderer Gelegenheit ergeben haben. An der Stelle 2. Sam. 6, 12 befremdete mich לְעֻמַּת auf's äusserste (Text der Bb. Sam. S. 199), nicht weniger בָּרָא an den beiden Stellen Jes. 4, 5. Am. 4, 13; und indem ich der sprachlichen Verbreitung dieser beiden Worte nachging, kam ich auch analogen Erscheinungen auf die Spur.

Der Sprache der vorexilischen Geschichtsbücher ist im Allgemeinen die der jehovistischen Schrift nahe verwandt, dagegen die des Priestercodex vollkommen fremdartig. Man kann dies, nach bewährter Praxis, so deuten, dass letzterer einer früheren Periode entstamme. Aber abgesehen davon dass er dann gar keinen Einfluss ausgeübt hätte, stimmt es dazu schlecht, dass wenn man auf die ältesten Dokumente, die uns aus der historischen Literatur der Hebräer erhalten sind, zurückgeht, der Abstand eher grösser als geringer wird. Mit Jud. 5 und 2. Sam. 1 können wol die poetischen Stücke in JE verglichen werden, in Q findet sich nichts Ähnliches. Umgekehrt aber lassen die sehr spät eingeschobenen Erzählungen Jud. 19—21. 1. Sam. 7. 8. 10, 17 ff. 12. 1. Reg. 13 und die apokryphen Zusätze in 1. Reg. 6—8 noch am ehesten eine sprachliche Hinneigung zum Priestercodex erkennen. Grade so wie bei der historischen, stellt sich das Verhältnis auch bei der prophetischen Literatur. Die Redeweise von Amos Jesaia Micha ist im Ganzen der des Jehovisten entsprechend, nicht der des priesterlichen Schriftstellers.

In einzelnen wichtigen Ausdrücken stimmt zuerst das Deuteronomium und das Buch Jeremia mit dem Priestercodex, in weit zahlreicheren sodann der Prophet Ezechiel, und zwar keineswegs bloss mit Lev. 17—26. Bei den folgenden nachexilischen Propheten bis auf Maleachi beschränken sich die Berührungspunkte auf Einzelheiten, hören aber nicht auf; ebenso finden sie sich in den Psalmen und im Prediger. Reminiscenzen an den Priestercodex kommen einzig und allein in der Chronik und in einigen Psalmen vor. Denn dass Am. 4, 11 aus Gen. 19, 29 entlehnt sei, ist grade so klar, wie dass zu Am. 1, 2 das Original in Jo. 4, 16 gesucht werden müsse.

Seine sprachliche Absonderlichkeit behauptet der Priestercodex auch gegenüber der späteren Literatur. Dieselbe beruht teils auf den vielen technischen Worten, teils auf der steten

Wiederholung der selben Formeln, auf der grossen Spracharmut. Rechnet man aber die starr ausgeprägte Individualität des Schriftstellers ab, so steht das fest, dass eine ganze Reihe sehr charakteristischer Ausdrücke, die er anwendet, sich vor dem Exil nicht finden, erst seit dem Exil allmählich auftauchen und gebräuchlich werden. Die Tatsache wird auch nicht geleugnet, man geht nur um sie herum. Damit sie mehr Eindruck mache, möge hier eine kurze Statistik des sprachgeschichtlich interessanten Materials von Gen. 1 einen Platz finden.

Gen. 1, 1 ראשית heisst im älteren Hebräisch nicht der Anfang eines zeitausfüllenden Geschehens, sondern der erste (und gewöhnlich der beste) Teil einer Sache. In der Bedeutung des zeitlichen Anfangs, als Gegensatz zu אחרית findet es sich zuerst in einer Stelle des Deuteronomiums 11, 12, ferner in den Überschriften des B. Jeremia 26, 1. 27, 1. 28, 1. 49, 34, endlich in Jes. 46, 10. Iob. 8, 7. 42, 12; vgl. noch Prov. 17, 14. Eccles. 7, 8. In Gen. 10, 10 ist ראשית ממלכתו ganz etwas anderes wie in Jer. 26, 1, nemlich dort der erste Teil des Reichs, hier der Beginn der Regierung. Für im Anfang sagt man in der früheren Zeit ausschliesslich בָּרִאשׁנה בַּתחלה (absolut) oder בתחלת תחלת (relativ). Die zeitliche Anwendung von ראשית ist ein Aramaismus. Nur so erklärt sich auch die Vokalisirung בְּרֵאשִׁית, für die man im Hebräischen erwarten würde בָּרִאשׁית. Man hat ihr zwar gerecht zu werden versucht durch die Übersetzung: „im Anfange als Gott Himmel und Erde schuf — die Erde aber war wüst und leer und Finsternis lag auf der Tiefe und der Geist Gottes brütete über dem Wasser — da sprach Gott: es werde Licht!“ Aber diese Construktion ist verzweifelt geschmacklos und jedenfalls nicht die von der Punktation befolgte, denn die jüdische Überlieferung (Septuaginta Aquila Onkelos) übersetzt einstimmig: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Die Aussprache בְּרֵאשִׁית ist vielmehr einfach dem Aramäischen entlehnt, wo bekanntlich solche Adverbia, auch wo sie absolut stehen, die Form des Status constructus haben und im Anfange nicht בראשיתא, sondern בראשית heisst. Vgl. die Jahrbb. für D. Th. 1877. S. 457.

Über ברא ist schon oben gehandelt worden (S. 349). Ausserhalb des Priestercodex findet es sich, abgesehen von Am. 4, 13. Jes. 4, 5, zuerst beim Deuteronomisten Ex. 34, 10. Num. 16, 30. Deut. 4, 32 und im B. Jeremia 31, 22, ferner bei Ezech. 21, 35.

28, 13. 15. Mal. 2, 10, in Ps. 51, 12. 89, 13. 48. 102, 19. 104, 30. 148, 5. Eccles. 12, 1 — am häufigsten aber, zwanzig mal, in Jes. 40—66, auffallenderweise gar nicht im B. Iob, wo man es erwarten sollte. Es ist gleichfalls aus dem Aramäischen hergekommen und hat mit בְּרָא (abholzen) oder בְּרִיא (fett) nichts zu tun. Ob das seiner so specifisch theologischen Bedeutung wegen sehr merkwürdige Wort im Semitischen ursprünglich ist — es liesse sich mit פלא combiniren —, oder ob es, wie Johannsen und Lagarde vermutet haben, mit einem ähnlichen arischen Worte zusammenhängt, kann uns gleichgiltig sein. Da die Arier immer viel grössere Theologen gewesen sind als die zu Abstraktionen wenig geneigten Semiten, so scheint mir das letztere probabler.

Gen. 1, 2 תהו ובהו kommt noch vor Jer. 4, 23. Jes. 34, 11; תהו allein findet sich häufiger, jedoch abgesehen von Jes. 29, 21 ebenfalls nur in der späteren Literatur Deut. 32, 10. 1. Sam. 12, 21. Jes. 24, 10. 40, 17. 23. 41, 29. 44, 9. 45, 18 f. 49, 4. 59, 4. Iob. 6, 18. 12, 24. 26, 7. Ps. 107, 40. — רָחַף (brüten) begegnet im Alten Testament nur an einer einzigen und zwar späten Stelle Deut. 32, 11; sehr gewöhnlich ist das Verbum im Aramäischen und von dort wird es eingedrungen sein. Hebräisch jedenfalls nicht רגר, vielleicht חפף?

Gen. 1, 4 הבדיל und נבדל (scheiden und sich scheiden), im Priestercodex gewöhnlich, wird zuerst gebraucht vom Deuteronomiker und Deuteronomisten (Deut. 4, 41. 10, 8. 19, 7. 29, 10. 1. Reg. 8, 53), dann von Ezechiel (22, 26. 39, 14. 42, 10) und dem Vf. von Jes. 40 ff. (56, 3. 59, 2), am meisten vom Chronisten (1. Chr. 12, 8. 23, 13. 25, 1. 2. Chr. 25, 10. Esdr. 6, 21. 8, 24. 9, 1. 10, 8. 11. 16. Neh. 10, 2. 29. 13, 3). — Über יום אחד Gen. 1, 5 vgl. Josephus Antiq. 1 1, 1: „das wäre nun der erste Tag, Mose aber sagt ein Tag; die Ursache könnte ich wol hier angeben, da ich aber (in der Einleitung) versprochen habe eine Gesammterklärung in einem besonderen Buche zu geben, schiebe ich's bis dahin auf". Auch die Rabbinen in der Genesis Rabba nehmen Anstoss an dem Ausdruck, der übrigens seines gleichen hat an dem späterer Ausdrucksweise angehörigen אחר לחדש. Im Syrischen sagt man regelmässig חד בשבא, daher im Neuen Testament μία σαββάτων für den ersten Tag der Woche.

Gen. 1, 6 רקיע (Firmament) findet sich ausserhalb des Priestercodex nur bei Ezechiel 1, 22. 13. 25. 26. 10, 1 und bei noch

späteren Schriftstellern Ps. 19, 2. 150, 1. Dan. 12, 3 vgl. Iob. 37, 18. Es heisst nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, das Dünngeschlagene, Ausgereckte. Denn erstens wird der Himmel nirgend als Blech vorgestellt, zweitens kommt die betreffende Bedeutung nur dem Piel zu Ex. 39, 3. Num. 17, 4. Jer. 10, 9. Jes. 40, 19, und das davon abgeleitete Substantiv lautet רִקָּע Num. 17, 3. Das Kal, womit רקיע zusammen zu bringen ist, findet sich Jes. 42, 5. 44, 24. Ps. 136, 6. Es wird gemeiniglich ausbreiten übersetzt, ohne etwelche Berechtigung. Parallel damit steht יסד und כונן vgl. Ps. 24, 2 mit 136, 6; die LXX überträgt es an allen drei Stellen mit στερεοῦν. Consequent gibt sie darnach רקיע mit στερέωμα (firmamentum) wieder. Diese allein überlieferte und sehr passende Bedeutung wird bestätigt durch das Syrische, wo neben dem Substantiv רקיע das Verbum רקע gebräuchlich ist im Sinne von befestigen. Zweifelsohne ist auch רקיע im Hebräischen ein Aramaismus. Vgl. mit syr. ארקע hebr. הרגיע.

Gen. 1, 10 ימים für das Meer (1, 22. Lev. 11, 9. 10) ist in älterer Zeit selten und hochpoetisch Gen. 49, 13. Deut. 33, 19. Jud. 5, 17. Jes. 17, 12. Jer. 15, 8; noch dazu handelt es sich in Gen. 49, 13 und vielleicht auch in Deut. 33, 19 wol um zwei Meere. Gewöhnlich ist die Pluralform bei Ezechiel (10mal), in den Psalmen (7mal), Iob. 6, 3. Neh. 9, 6. Jon. 2, 4. Dan. 11, 45.

Gen. 1, 11 מין ist ein etymologisch rätselhaftes Wort, welches im Syrischen die Tribus und im Thalmud bekanntlich die Häresis bedeutet, in Gen. 1 aber auch auf Pflanzen angewandt wird und in den sehr abstrakten Begriff Art übergeht. Abgesehen von Gen. 1. Lev. 14. Gen. 6, 20. 7, 14 findet es sich noch Deut. 14 und Ezech. 47, 10, hier nur von Tieren.

Gen. 1, 26 דמות (Ähnlichkeit 5, 1. 3) kommt in der älteren Literatur nicht vor. Es erscheint zuerst 2. Reg. 16, 10, in einer nachdeuteronomischen Stelle, denn der Schriftsteller ist der von Kap. 11 f. 21 ff. Sodann bei Ezechiel (15mal), Jes. 13, 4. 40, 18. 2. Chr. 4, 3. Ps. 58, 5. Es ist ein aramäisches Lehnwort; auch das entsprechende Verbum wird erst in der Zeit, wo das Aramäische einzudringen beginnt, gebräuchlich.

Gen. 1, 27 זָכָר (männlich) heisst in der früheren Zeit זָכוּר; denn wenn diese Vokalisation Exod. 23, 17. 34. 23. Deut. 16, 16. 20, 13 im Rechte ist — und daran lässt sich nicht zweifeln —, so wird man sie auch Exod. 34, 19. Deut. 15, 19. 1. Reg. 11, 15 f.

durchführen müssen. Im Priestercodex findet sich זָכָר ungemein häufig, sonst aber nur Deut. 4, 16. Jer. 20, 15. 30, 6. Ezech. 16, 17. Jes. 66, 7. Mal. 1, 14. Jud. 21, 11. 12. 2. Chr. 31, 16. Esdr. 8. Noch ungünstiger steht die Sache für נקבה (weiblich), ausserhalb des Priestercodex findet es sich nur im Buch Jeremia (31, 22) und beim Deuteronomisten (4, 16). Dagegen ist es im Aramäischen höchst gewöhnlich, also offenbar von daher eingedrungen, wie denn auch der Gebrauch von זכר durch das aramäische דכר begünstigt worden ist. Der Jehovist sagt bekanntlich immer איש ואשה, auch von Tieren; dagegen der Redaktor des Hexateuchs folgt dem Sprachgebrauch des Priestercodex (Gen. 7, 9).

Gen. 1, 28 חיה הרמשת fällt auf dadurch dass der Artikel beim Substantiv ausgelassen und bloss dem folgenden Adjectiv präfigirt ist, als wollte man im Griechischen sagen ἀνὴρ ὁ ἀγαθός für ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός. Ebenso 1, 31 יום הששי und 2, 3 יום השביעי. Das führt herunter in jene Periode, wo man כנסת הגדולה zu sagen pflegte. — כבש und רדה sind Aramaismen. In כבשוה erscheint in Gen. 1 das einzige Verbalsuffix, übrigens immer die Formen אתם אתו; ähnlich ist das Verhältnis auch sonst im Priestercodex. In der jehovistischen Hauptschrift, in J, werden diese Substitute mit את nur zuweilen und aus besonderen Gründen gesetzt; man kann allgemein behaupten, dass dieselben je später je beliebter werden, obwol, namentlich ausserhalb des Pentateuchs, die Willkür der Schreiber den Tatbestand bei dergleichen Kleinigkeiten arg confundirt hat. Ebenso ist die höchst beachtenswerte Erscheinung aufzufassen, dass das Pronomen der 1. Sing. in J regelmässig אנכי, im Priestercodex regelmässig אני lautet.

Mit der letzteren Bemerkung sind wir über Gen. 1 hinausgegangen; mit einer oberflächlichen Razzia über den ganzen Priestercodex wollen wir jetzt den Schluss machen. Aramaismen sind das so häufige קרבן (Opfer), das ähnlich gebildete קנין (Habe), ferner משחה (Mass Lev. 7, 35), מכסה מכס (Census), מסר (hingeben). Einer sehr späten Sprachstufe gehört an das gleichfalls aramaisirende הקים בריח statt כרת בריח, איש אחיו Gen. 9, 5, das verwaschene נתן statt שים oder speciellerer Verba, עצם im Sinne des lat. idem, die Präposition לעמת, Plurale wie בית אבות und דרת (Zeitgenossen Gen. 6, 9), Abstraktbildungen wie רְקוּעִים מְלוּאִים בָּפוּרִים oder wie בְּקוֹרֶת פָּרוֹכֶת בָּפוֹרֶת. Man kann auf keine

Weise glauben, dass so alltägliche Wörter wie קרבן oder עצם oder לעמת bis auf die exilische Zeit im gewöhnlichen Hebräisch sollten latent geblieben sein; man kann sie auch nicht zu den technischen Terminis rechnen, die zu gebrauchen kein Anlass gewesen wäre. Was insonderheit den Plural דרת betrifft, so bedeutet er nicht die successiven Geschlechter, sondern die gleichzeitigen Individuen des selben Geschlechts, steht also ganz mit den מינים und den עמי הארץ der Rabbinen und mit den σπέρματα von Gal. 3, 15 auf gleicher Linie: welcher der beiden parallelen Ausdrücke der ursprüngliche sei, צדיק בדור הזה JE Gen. 7, 1 oder צדיק בדרתיו Q 6, 9, darüber kann in der Tat kein Urteilsfähiger im Zweifel sein. In syntaktischer Beziehung ist auf den merkwürdigen Gebrauch der Präpositionen Beth und Lamed bei Aufzählungen und epexegetischen Zusätzen aufmerksam zu machen, der sich bei Ezechiel und Späteren wieder findet, desgleichen auf die Vorliebe für Passivconstruktion, die öfters zu recht fragwürdigen Hitpael- und Hotpaalbildungen veranlasst hat. Das berühmte בָּאָדָם דמו ישפך (durch Menschen werde sein Blut vergossen Gen. 9, 6) ist eigentlich unerhörtes Hebräisch.

Diese Beispiele, die nicht systematisch gesammelt sind, sondern auf zufälliger Erinnerung beruhen, können und sollen natürlich die Sache nicht erschöpfen, sie reichen aber aus zu zeigen, wie dogmatisch die Behauptung ist, dass die Sprache des Priestercodex es unmöglich mache, ihn der exilischen oder nachexilischen Zeit zuzuweisen; vgl. noch die Jahrbb. für D. Th. 1877. S. 419 Anm. 1. Überhaupt aber glaube ich gezeigt zu haben, dass die quasiphilologischen Nadelstiche nicht vermögen die auf breitem Grunde erbaute Pyramide der Cultusgeschichte aus ihrem Gleichgewicht zu bringen.

Zehntes Kapitel.

Die mündliche und die schriftliche Thora.

Welche Bedeutung bei den Juden die Schrift, das Buch des Gesetzes hatte, wissen wir alle aus dem Neuen Testamente.

Vom alten Israel dagegen heisst es im Eingangsgedicht des West-östlichen Divan, dass das Wort so wichtig dort war, weil es ein gesprochen Wort war. Der Gegensatz, den Goethe offenbar empfunden hat, ist in der Tat charakteristisch und einer eingehenderen Würdigung wert.

I.

1. Wenngleich das Deuteronomium und der Priestercodex erst in sehr später Zeit aufgezeichnet worden sind, so bleibt doch noch die jehovistische Gesetzgebung Exod. 20—23. 34, die als schriftlicher Ausgangspunkt der israelitischen Religionsgeschichte betrachtet werden könnte. Dieselbe wird in der Tat so verwertet, freilich gewöhnlich nicht im ganzen Umfange. Denn von dem sinaitischen Bundesbuche Exod. 20, 22—23, 19 pflegt man einzusehen, dass es einem sesshaften und in den Ackerbau vollkommen eingelebten Volke gegeben ist, welches auch in der Geldwirtschaft schon ziemlich weit über die ersten Anfänge hinaus war (21, 35; vgl. 21, 33 mit Jud. 9, 4). Als mosaisch im eigentlichen Sinne wird in der Regel nur der Dekalog festgehalten. Und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil bezeugt wird, er sei auf den zwei Steintafeln der heiligen Lade verzeichnet gewesen Exod. 31, 18. 32, 15. 34, 27f. Deut. 9, 10. 10, 1. Indessen auch vom Deuteronomium wird bezeugt, einerseits es sei auf zwölf Steinen eingeschrieben, andererseits es sei in die heilige Lade gelegt worden (Deut. 31, 26). Unbedingter Verlass ist also nicht auf solche Angaben. Die über den Dekalog scheint nun freilich gestützt zu werden durch 1 Reg. 8, 9. Aber das Gewicht dieser Aussage wird dadurch abgeschwächt, dass sie in einem deuteronomistisch bearbeiteten und ausserdem noch interpolirten Zusammenhange steht; vgl. Bleek[4] § 121. Um so grössere Bedeutung wird man demgegenüber dem Umstande beizumessen haben, dass der Name „die Lade des Bundes“ (d. h. der Kasten des Gesetzes)[1]) den späteren Schriftstellern eigen ist, und wo er in älteren Erzählungen vorkommt, sich durch sein sporadisches Auftreten sowie durch die Vergleichung der LXX

[1]) Vgl. 1. Reg. 8, 21 „die Lade worin der Bund Jahve's lag“ 8, 9 „es waren in der Lade nur die beiden Steintafeln, die Mose am Horeb hineingelegt hatte, die Tafeln des Bundes, den Jahve mit den Kindern Israel gemacht hatte“. Mit dem deuter. Ausdruck „Tafeln des Bundes“ wechselt im Priestercodex der Ausdruck „Tafeln des Zeugnisses“, d. h. ebenfalls des Gesetzes.

und des MT. als Correctur erweist. In alter Zeit war die Lade kein blosser Behälter des Gesetzes, sondern als „Lade Jahve's" hatte sie ihre Bedeutung für sich, wie man aus 1 Sam. 4—6 klar genug erkennen kann. Gleichwie die zwölf Masseboth, welche den Altar auf dem heiligen Berge von Sichem umgaben, erst nachträglich zu Gesetzesmonumenten geworden sind, so wird auch die Lade des Bundes erst durch Umdeutung aus dem alten Idol entstanden sein. Wenn überhaupt Steine darin lagen, so dienten sie schwerlich als Schreibmaterial, zumal sie ja dann nicht als Mysterium im Dunkel des Heiligtums hätten verborgen sondern öffentlich ausgestellt werden müssen.

Es kommt hinzu, dass über den Inhalt der zehn Worte, die auf den zwei Tafeln gestanden haben sollen, die Tradition mit sich selbst in Zwiespalt ist, und dass gar keine Berechtigung existirt, den Dekalog von Exod. 20 für den wahren zu halten. Im Ganzen gibt es in JE über die Gesetzgebung am Sinai nicht weniger als drei Versionen, die in Exod. 19—24. 32—34 von späteren Bearbeitern in eine sehr verwirrende Verbindung gebracht sind; vgl. die Jahrbb. für D. Th. 1876 S. 551 ff. Wenn wir indessen das s. g. Bundesbuch und was damit zusammenhängt (19, 20—25. 20, 23—26. 24, 3—8) abscheiden, so bleiben noch immer zwei für sich stehende Erzählungen über den selben Vorgang. Denn das 34. Kap. ist erst durch die Bearbeitung an seine jetzige Stelle gerückt und zur Fortsetzung von K. 32. 33 gemacht. Die eigentliche Fortsetzung zu dem Befehl vom Sinai aufzubrechen 33, 1 ff. ist der wirkliche Aufbruch Num. 10, 29. Wer versteht den Übergang von 33, 1—11 auf K. 34? und wie entspricht der Ankündigung 33, 17—23 die folgende Ausführung? ist das weiter nichts als die Erfüllung von Mose's Bitte, die Herrlichkeit Jahve's schauen zu dürfen? In Wahrheit ist vielmehr das 34. Kapitel eine vollkommene Parallele zu K. 19. 20, wie man leicht zeigen kann.

19, 10 „Und Jahve sprach zu Mose: gehe zum Volk und heilige sie (v. 15) heute und morgen, dass sie ihre Kleider waschen 11 und bereit seien auf den dritten Tag, denn am dritten Tage wird Jahve vor allem Volk herniedersteigen auf den Berg Sinai. 12 Und du sollst das Volk rings einhegen und sagen:

34, 1 „Und Jahve sprach zu Mose: haue dir zwei Steintafeln [wie die früheren und ich will auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den früheren Tafeln standen die du zerbrochen hast] 2 und sei bereit morgen früh und komm herauf auf den Berg Sinai und stell dich mir dort auf den Gipfel des Berges.

hütet euch auf den Berg zu gehen und an seinen Fuss zu rühren, denn wer daran rührt ist des Todes. 13 Keine Hand soll daran rühren; wer es tut, Mensch oder Vieh, soll gesteinigt werden: erst wenn die Posaune erschallt, sollen sie herangehen an den Berg. 16 Und am dritten Tage in der Frühe donnerte und blitzte es und schweres Gewölk lagerte auf dem Berge, und eine Posaune erscholl laut, und das ganze Volk zitterte im Lager. 17 Und Mose führte das Volk aus dem Lager Gott entgegen, und sie stellten sich auf am Fusse des Berges. 18 Und der ganze Berg Sinai rauchte, weil Jahve im Feuer auf ihn hernieder gestiegen war und sein Rauch stieg auf wie vom Ofen und der ganze Berg bebte sehr. 20, 1 Und Gott redete all die folgenden Worte....[1]) Folgt der s. g. Dekalog, der mit lauter Stimme nicht dem Mose allein, sondern dem ganzen Volke verkündigt wird 20, 2—18. Darnach geht Mose allein auf den Berg herauf, verweilt dort vierzig Tage im Verkehr mit Gott und empfängt zum Schluss die zwei Tafeln des Gesetzes.[2]) 24, 12—14. 18 (von ויעל an) 31, 18. Inzwischen ist unten das goldene Kalb gegossen worden u. s. w. K. 32 f.

3 Und niemand gehe mit dir herauf und soll auch niemand sich sehen lassen am ganzen Berge, auch die Schafe und Rinder sollen nicht gegen jenen Berg zu weiden. 4 Da [hieb er zwei Steintafeln wie die früheren und] machte Mose sich am andern Morgen früh auf und ging auf den Berg Sinai [wie Jahve ihm befohlen hatte] und nahm in seine Hand zwei Steintafeln. 5 Und Jahve stieg hernieder im Gewölk und stellte sich dort neben ihm hin und er rief den Namen Jahve's an. 10 Und er sprach zu Mose: siehe ich mache einen Bund für all dein Volk u. s. w." Nach einer deuteronomistischen Vorrede folgt dann der selber gleichfalls stark überarbeitete Inhalt des Bundes v. 14—26, ursprünglich offenbar kurze Sätze von begrenzter Anzahl. Nachdem er den Wortlaut des Bundes kundgegeben, sprach Jahve zu Mose (v. 27): „schreib dir diese Worte auf; denn auf Grund dieser Worte mache ich mit dir einen Bund und mit Israel. 28 Und er war dort bei Jahve vierzig Tage und vierzig Nächte, ass kein Brot und trank kein Wasser, und schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte."

Wenn Mose, wie man nach der gegenwärtigen Stellung und Verbindung von Exod. 34 annehmen muss, schon öfters und längere Zeit bei Jahve auf dem Sinai gewesen ist, wozu soll es denn, dass ihm nun noch (34, 2. 3) neue Verhaltungsmassregeln für diesen Fall eingeschärft werden? Dieselben verstehen sich doch nur, wenn er jetzt zum ersten mal einer Unterredung mit Jahve an der heiligsten Stätte entgegengeht; sie entsprechen genau den Verordnungen, die 19, 10ff. gegeben werden. Wenn

[1]) 34, 6—9 ist eine Erweiterung von v. 5, worin das anstössige Jahve stellte sich dort zu ihm hin durch Jahve zog an ihm vorüber authentisch erklärt und als Subject von er rief den Namen Jahve's durch ein Misverständnis nicht Mose, sondern Jahve selber angesehen wird.

[2]) Vgl. über die Verbindung von 19, 18 mit 20, 1 a. O. S. 556 f. und über die weitere Fortsetzung dieser Version S. 558, 561 ff. 564 f.

ferner Jahve schon seit mehr als vierzig Tagen auf dem Sinai verweilt, wie erklären sich dann die Worte „und Jahve fuhr hernieder im Gewölk“ 34, 4? Sind sie nicht ein Analogon zn 19, 18, resp. zu 19, 20, lassen sie sich vernünftiger weise anders auffassen als vom ersten und einzigen Herniederfahren der Gottheit? Weiter spricht dann Jahve 34, 10 zu Mose: „ich bin im Begriff einen Bund zu schliessen“ — soll das bedeuten, er wolle den alten Bund erneuern? Sollen die vierzig Tage und vierzig Nächte, die Mose nach 34, 28 bei Jahve auf dem Sinai verweilt, von den vierzig Tagen und vierzig Nächten, die er auch nach 24, 18 dort oben zugebracht hat, ganz verschieden sein und auf sie folgen? Vielmehr wir haben in Exod. 34 eine völlig selbständige Parallelversion zu Exod. 19f. Der Hauptunterschied ist der, dass hier (Ex. 34) Jahve von Anfang an sich nur dem Mose offenbart und ihm das Gesetz verkündet das jener dem Volke übermitteln soll, während dort (Ex. 19f.) Elohim die zehn Gebote den versammelten Israeliten direkt zudonnert und erst hinterher, als sie diese entsetzlich eindringliche Unmittelbarkeit der Offenbarung ablehnen, noch längere Zeit mit Mose privatim verhandelt.

Die Verbindung und Folge, in der wir das Stück Exod. 34 gegenwärtig finden, widerspricht seiner wahren Natur. Sie beruht ihrer Möglichkeit nach darauf, dass Mose die beiden Gesetzestafeln, die ihm 31, 18 gegeben sind, im Zorn über den Anblick des goldenen Kalbes zerschmettert hat; sie ist bewirkt durch die in der obigen Übersetzung eingeklammerten Sätze in 34, 1. 4, wonach die beiden Gesetzestafeln, die nun noch einmal gehauen und geschrieben werden, als Ersatz der früheren, zerbrochenen erscheinen. Aber diese Sätze sind Interpolationen des Harmonisten. Denn darnach hätte Jahve eigenhändig die zehn Worte auf die steinernen Tafeln geschrieben (34, 1); dies ist nun freilich die Vorstellung des Erzählers von 31, 18. 32, 16, jedoch nicht die des Erzählers von Kap. 34. Nach diesem hat vielmehr Mose, in langwieriger ununterbrochener Arbeit, die Tafeln beschrieben 34, 28, wie er sie ja auch gehauen hat, während nach 32, 16 nicht bloss die Schrift Elohims Schrift, sondern auch die Tafeln Elohims Werk sind. Man erkennt also in 34, 1 und folgerecht auch in 34, 4 (wo bei den שני לחת אבנים am Schluss die Indetermination zu beachten ist) die Naht einer

Hand, welche die verschiedenartigen Parallelversionen in successive Einheit zu bringen beflissen ist.

Wenn die Erzählung Exod. 34 selbständig für sich steht und die Gesetzestafeln hier nicht bloss restaurirt werden, so fällt damit der einzige Grund, oder besser gesagt das einzige Motiv zu der Annahme, dass auf diese Gesetzestafeln der Dekalog von Exod. 20 geschrieben worden sei. Diese Annahme ist freilich ohnehin monstruös, dem Wortlaute von 34, 27f. gegenüber. So eben hat Jahve eine Anzahl von Geboten, welche als Grundlage des Bundes von den Israeliten befolgt werden sollen, dem Mose kund getan; unmittelbar fortfahrend sagt er dann zu Mose: „schreib dir diese Worte auf", und Mose schreibt demgemäss die Worte des Bundes auf die Tafeln. Da sollen diese Worte nicht die gerade vorher mitgeteilten, sondern die von Exod. 20 sein? Mit einer solchen Exegese kann man aus der Bibel freilich alles machen. Der Einwand, dass ja aber bei den Sätzen 34, 14—26 die Zehnzahl (v. 28) nicht hervortrete, ist nichtig; denn die Zehnzahl tritt auch bei dem vorwiegend sogenannten Dekalog nicht hervor. Wie sie dort durch die spätere Bearbeitung verwischt ist, so ist sie auch hier verwischt; nicht viel schlechter wie sie sich dort durch Ausscheidung der Zusätze herstellen lässt, lässt sie sich auch hier herstellen.

Sind uns also zwei ganz verschiedene Dekaloge überliefert, so folgt daraus, dass es ein wirkliches und festes Wissen darüber, was auf den Tafeln gestanden habe, nicht gegeben hat, und weiter, dass wenn solche Steine — was wol wahrscheinlich ist — überhaupt in der Lade gelegen haben, nichts darauf geschrieben gewesen ist. Verräterisch ist die Angabe 32, 19, Mose habe die steinerne Urkunde noch ehe sie jemand lesen konnte zerschmettert, und die damit vielleicht zusammenhängende Vorstellung, dass die Gebote bereits mündlich proklamirt waren, ehe sie schriftlich verzeichnet wurden. Zu entscheiden, welcher der beiden Versionen und welchem der beiden Dekaloge die Priorität zukomme, gehört nicht hierher; für unsern Zweck genügt das negative Resultat, das wir gewonnen haben.

2. Wol fehlte es auch im alten Israel nicht an gottgegebenen Grundlagen für die Ordnung des menschlichen Lebens, nur waren sie nicht schriftlich fixirt. Im weiten Umfang wurden Brauch und Herkommen als Stiftung der Gottheit angesehen.

So zum Beispiel die Weise und Regel des Ackerbaus. Jahve hat den Landmann unterwiesen und ihm das Rechte gelehrt.[1]) Er ist es namentlich, dessen Autorität den ungeschriebenen Gesetzen der Sitte die verpflichtende Kraft gibt. „So pflegt man nicht zu tun in Israel", „das ist eine Torheit in Israel" und dergleichen Äusserungen des verletzten Volksgewissens kehren häufig wieder und bezeugen die Macht der Sitte; als das Motiv sich ihr zu fügen erscheint die Gottesfurcht. „Gewiss ist keine Gottesfurcht an diesem Orte und man wird mich töten wegen meines Weibes", denkt Abraham in Gerar. „Wie sollte ich so grosses Unrecht tun und wider Gott sündigen", sagt Joseph zur Ägypterin. „Die Leute von Sodom waren böse und sündigten schwer gegen Jahve", heisst es Gen. 13, 13. Desgleichen Deut. 25, 18: „die Amalekiter griffen Israel auf dem Marsch an und mordeten die Nachzügler, die nicht recht weiter konnten, und fürchteten Gott nicht." Man sieht, dass die Forderungen der Gottheit nicht bloss den Israeliten, sondern aller Welt bekannt sind und gelten, also nicht auf besondere Gebote zurückgehen — wie denn auch schon lange vor Mose die Erzväter ihnen nachkommen. „Ich kenne Abraham — sagt Jahve 18, 19 — darin dass er seinen Nachkommen befehlen wird den Weg Jahve's einzuhalten, Recht und Gerechtigkeit zu üben."

Viel grösseres Gewicht wird auf die besondere Thora Jahve's gelegt, die nicht allgemein giltige Gesetze des Handelns aufstellt, sondern dem Menschen in bestimmten schwierigen Fällen, wo er selbst sich nicht Rat weiss, den Weg zeigt. Sie gehört zur individuellen Begabung Israels (Deut. 33, 4) und zwar ist sie den Priestern anvertraut, deren Einfluss sich, während der

[1]) Jes. 28, 23—29: „Merkt auf und höret meine Stimme, gebt Acht und höret meine Rede! Pflügt der Pflüger allezeit das Saatland, furcht und eggt er den Acker immerfort? Nein wenn er die Fläche geebnet hat, so streut er Dill und säet Kümmel und pflanzt Weizen Gerste und Spelz auf sein Stück — es wies ihm das Rechte, lehrte ihn (הורהו) sein Gott. So wird der Dill nicht mit der Dreschwalze gedroschen, nicht das Wagenrad getrieben über den Kümmel, sondern mit dem Stock wird der Dill geklopft und der Kümmel mit dem Stabe. Wird das Korn zermalmt? Nein, nicht immerdar drischt er es und treibt das Wagenrad und die Pferde (?) darüber, er zermalmt es nicht. Auch das geht von Jahve Sebaoth aus, wunderbare Weisheit zeigt er, grosse Einsicht". In v. 25 ist zweimal vor der Correctur das Corrigendum stehen geblieben: שורה = שערה, und נסמן, verschrieben aus בסמן = כסמת. Am Schluss ist גבלתו (sein Grundstück) der zweite Akkusativ zu ושם.

hebräischen Königszeit, von der wir hier reden, viel mehr auf diesen Besitz als auf das Opferprivileg gründete. Das Verbum, von dem Thora hergeleitet ist, bedeutet in der ältesten Anwendung Bescheid, Entscheid geben. Das Participium heisst der Orakelerteiler in den beiden Beispielen gibeath more und allon more, der letztere Ausdruck wird durch einen alternirenden erklärt als „Eiche der Weissager". Da wir nun wissen, dass die Priester in den Tagen Sauls und Davids durch das Ephod und die damit verbundenen Lose, die auf eine bestimmt gestellte Doppelfrage so oder so entschieden 1 Sam. 14. 23. 30, Gottessprüche erteilten, so wird sich hieraus ihre Thora entwickelt haben. Die Urim und Thummim gelten nach Deut. 33, 8 als das wahre und allgemeine Insigne des Priesterstandes; das Ephod wird in den historischen Büchern zum letzten mal 1 Reg. 2, 26 (Bleek[4] S. 642) erwähnt, scheint sich aber noch bis auf Jesaia's Zeit in Gebrauch erhalten zu haben Hos. 3, 4. Jes. 30, 22. Mit der Zeit befreite sich, dem allgemeinen Zuge des Geistes folgend, die Thora von solchen heidnischen Medien und Vehikeln Hab. 2, 19. Aber sie blieb ein mündliches Entscheiden und Bescheiden. Als Ganzes ist sie immer nur Potenz und zwar Gottes, bez. der Priester — von diesem Subject kann nicht abstrahirt werden, die Lehre ist nur als Aktion des Lehrers gedacht. Es gibt keine הַתּוֹרָה, als fertiges, ohne den Urheber bestehendes, jedem zugängliches System; aktuell wird sie bloss in den einzelnen Sprüchen, die natürlich allmählich eine feste Tradition begründen. „Sie bewahren dein Wort und hüten dein Gesetz, sie lehren Jakob deine Rechte und Israel deine Weisungen."

Die Thora der Priester scheint zuvörderst einen rechtlichen Charakter gehabt zu haben. In Fällen, wo es eine zuständige Gewalt nicht gab oder die für menschliche Entscheidung zu schwierig waren, ward die Sache in letzter Instanz vor Gott, d. h. vor das Heiligtum oder vor die Priester gebracht Exod. 18, 25 f. Die Priester bildeten also eine Art höchster Gerichtsbarkeit, die jedoch rein auf freiwilliger Anerkennung ihrer moralischen Autorität beruhte und nicht im Stande war den Sprüchen durch Zwang Nachdruck zu geben. „Wenn ein Mensch gegen den andern fehlt, so ist Gott Schiedsrichter", heisst es 1 Sam. 2, 25 sehr unbestimmt; auch gewisse besonders feierliche Rechtsge-

schäfte werden vor Gott vollzogen Exod. 21, 6. Je mehr nun aber mit dem Königtum die bürgerliche Justiz erstarkte, desto mehr musste das Fas das Jus aus seinem Schlosse entlassen. Die Gotteskenntnis, welche Hosea in der S. 141 übersetzten Stelle als den Inhalt der Thora betrachtet, hängt zwar noch immer näher mit der Jurisprudenz als mit der Theologie zusammen; aber da sie darauf hinausläuft, dass Gott von den Menschen Gerechtigkeit und Treue und Wolwollen verlangt, so ist sie doch im Grunde Moral, wenngleich die Moral zu jener Zeit ihre Forderungen weniger an das Gewissen als an die Gesellschaft stellt. Natürlich hat sich auch eine rituale Tradition schon vor dem Exil ausgebildet 2. Reg. 17, 27. 28. Aber nur diejenigen Riten werden unter Thora mit einbegriffen, welche die Priester andere zu lehren haben, nicht die, welche sie selber ausüben; selbst im Leviticus lässt dieser Unterschied sich noch spüren, wo vorzugsweise die Anweisungen über essbare und nicht essbare Tiere, über reine und unreine Zustände, über den Aussatz und seine Kennzeichen als Thoroth bezeichnet werden; vgl. Deut. 24, 8.

So war es in Israel, wofür bis dahin die Zeugnisse beigebracht worden sind; so war es auch in Juda. Das Sprichwort: „die Thora wird dem Priester nicht ausgehen noch der Rat dem Ältesten noch das Wort dem Propheten", welches zur Zeit Jeremia's und Ezechiels gäng und gäbe war, wird nicht erst damals entstanden sein und jedenfalls tatsächlich auch auf die frühere Zeit passen. Nicht sofern sie opfern, sondern sofern sie weisen, erscheinen hier die Priester als Grundpfeiler der geistigen Ordnung der Dinge; und zwar ist ihre Thora lebendige Kraft, die dem Anlass entspricht und nicht versagt. Von Micha wird ihnen vorgeworfen, dass sie für Geld bescheiden 3, 11, was gleichfalls bezeugt, dass ihre Weisheit auf einer nur ihnen zugänglichen Tradition beruhte; das selbe folgt aus einigen Äusserungen des Deuteronomiums 17, 10 f. 24, 8. Wie das Gegenstück zu dem oben angeführten Spruche Jer. 18, 18. Ezech. 7, 26 lautet die Klage Lam. 2, 9: „Jerusalem ist zerstört, König und Fürsten unter den Heiden, die Thora ist dahin, die Propheten erlangen kein Gesicht von Jahve"; nachdem das Heiligtum und die Priester zu Grunde gegangen, gibt es auch keine Thora mehr, und damit ist dem Volksleben die Axt an die Wurzel ge-

legt. Bei den nachexilischen Propheten bekommt die Thora, die noch im Deuteronomium (17, 11) wesentlich rechtlichen Inhalts ist, einen stark ritualen Beigeschmack, den man früher nicht verspürt; doch ist sie selbst hier noch ein mündliches Lehren der Priester Hagg. 2, 11.

Die Priester leiteten ihre Thora von Mose ab, sie wollten nur bewahren und behüten, was Mose hinterlassen hatte Deut. 33, 4. 9 f. Er galt als ihr Ahnherr 33, 8 Jud. 18, 30, sein Schwäher ist der Priester von Midian am Sinai, sowie auch Jahve gewissermassen von dem älteren Gott des Sinai abstammt. Aber zugleich galt Mose als der unvergleichliche Anfänger der Prophetie Num. 12, 6 ff. Deut. 34, 10. Hos. 12, 14, wie denn sein Bruder Aharon gleichfalls nicht bloss Levit Ex. 4, 14, sondern auch Prophet ist 4, 15. Num. 12, 2. Es wäre falsch, ihn nach der Analogie des gesetzlichen Klerikers, aber nicht minder, ihn nach der Analogie eines Elias oder Jesaia vorzustellen; er vereinigt noch beides in sich, der Stamm ist noch ungeteilt, aus dem später die beiden Äste hervorgehen. Es besteht also eine nahe Beziehung zwischen Priestern und Propheten; wie bei anderen Völkern (1. Sam. 6, 2. 1. Reg. 18, 19 vgl. mit 2. Reg. 10, 19), so auch bei den Hebräern. Nicht die Technik des Cultus kennen, die noch sehr einfach und unausgebildet ist, sondern ein Mann Gottes sein, mit Gott auf vertrautem Fusse stehen, das ist es, was in ältester Zeit den Priester macht, d. h. den Mann, der für andere den Verkehr mit dem Himmel besorgt; der Seher ist vor anderen dazu befähigt 1. Reg. 18, 30 ff. Der Unterschied ist in der frühesten Zeit fliessend oder überhaupt nicht vorhanden. Noch Samuel wird 1. Sam. 1—3 als angehender Priester, 1. Sam. 9. 10 aber als Seher angesehen, und man darf nicht fragen, was von beiden er nun wirklich gewesen sei.

Auch als sich später die Priester und Propheten sonderten und abschlossen, blieben sie doch in Zusammenhang, sowol im Reiche Israel Hos. 4, 5, als auch namentlich im Reiche Juda 2. Reg. 23, 2. Jer. 26, 7 f. 5, 31. Deut. 18, 1—8. 9—22. Zach. 7, 3. Was sie verband, war die Offenbarung Jahve's, die durch sie beide fortging und lebendig erhalten wurde. Jahve ist es, von dem die Thora der Priester und das Wort der Propheten ausgeht; er ist der eigentliche Weiser, wie ihn Jesaia in der Stelle 30, 20 f. nennt, wo er von der messianischen Zeit zum

Volke sagt: „nicht mehr verhüllt sich dann dein Weiser (מוריך), sondern deine Augen sehen deinen Weiser und deine Ohren hören die Worte eines der hinter dir ruft: dies ist der Weg, hier gehet! — wenn ihr links oder rechts abweichen wollt". Thora und Wort sind verwandte Begriffe, die sich vertauschen lassen Deut. 33, 9. Jes. 1, 10. 2, 3. 5, 24. 8, 16. 20. Daher erklärt es sich auch, dass Priester und Propheten gemeinsame Ansprüche erhoben auf Mose: als Begründer des Cultus ward derselbe nicht angesehen. Vgl. oben S. 60.

Den Unterschied kann man, in der Periode wo er sich vollkommen ausgebildet hatte, so bezeichnen, dass die Thora der Priester einer stetig fortlaufenden, die der Propheten einer intermittirenden Quelle gleicht, die aber wenn sie sich öffnet um so gewaltiger sprudelt. Die Priester gehen den Propheten voran, wenn sie zusammengenannt werden; sie haben sich offenbar früher und fester consolidirt. Ihnen ist der Stand und die innerhalb des Standes sich fortpflanzende Tradition wesentlich; sie bewahren und hüten die Thora Deut. 33, 9: die Verba sind beachtenswert. Dagegen beruht die Bedeutung der Propheten auf den Individuen; es ist bezeichnend, dass uns nur von ihnen Namen und Lebensbilder erhalten sind. Dem Zuge der Zeit folgend gliedern sie sich zwar auch zu Corporationen, aber eigentlich heben sie dadurch ihr Wesen auf: die Koryphäen stehen immer einzeln, auf sich selber. Der Tradition eines Standes, welche den Anlässen des gewöhnlichen Lebens genügt, tritt hier die Inspiration einzelner Erweckter gegenüber, angeregt durch ausserordentliche Anlässe. Nachdem der Geist der ältesten Männer Gottes, Mose's an der Spitze, in Institutionen gewissermassen gebannt war, suchte und fand er ein neues Ventil in den Propheten, das alte Feuer brach vulkanisch hindurch durch die Schichten, die einst auch flüssig aus der Tiefe gestiegen, nun aber erstarrt und abgelagert waren. Das Lebenselement der Propheten ist der Sturm der Weltgeschichte, der die Ordnungen der Menschen hinwegfegt, in dem der Schutt der Geschlechter mitsammt den Häusern darauf in's Wanken gerät und nur ein Grund fest bleibt, der selbst keiner Begründung bedarf. Wenn die Erde in Beben vergeht, dann triumphiren sie, dass Jahve allein hoch bleibe.

Sie predigen nicht über gegebene Texte, sie reden aus dem

Geist, der alles richtet und von niemand gerichtet wird. Wo stützen sie sich jemals auf eine andere Autorität als die Evidenz, wo auf ein anderes Fundament als ihre eigene Gewissheit? Das gehört zum Begriffe der prophetischen, der echten Offenbarung, dass Jahve, über alle ordnungsmässige Vermittlung hinweg, sich dem Individuum mitteilt, dem Berufenen, in welchem der geheimnisvolle und unzergliederbare Rapport energisch wird, worin die Gottheit mit dem Menschen steht. Losgetrennt vom Propheten, in abstracto, gibt es keine Offenbarung[1]); sie lebt in seinem gottmenschlichen Ich (Joh. 10, 35). Eine Synthese scheinbarer Widersprüche entsteht dadurch: das Subjective im höchsten Sinn, losgetrennt von allen Satzungen, ist das in Wahrheit Objective. Es bewährt sich als solches durch die Zustimmung des allgemeinen Gewissens, worauf die Propheten, grade wie Jesus im Evangelium Johannis, bei all ihrer Polemik gegen den hergebrachten Gottesdienst rechnen: sie wollen nichts Neues, nur alte Wahrheit verkündigen. In der schöpferischsten Aktion haben sie das Gefühl vollkommener Passivität; das homo tantum et audacia, welches man mit vollem Recht auf Menschen wie Elias Amos Jesaia anwenden könnte, bedeutet bei ihnen das selbe wie deus tantum et servitus. Aber ihr Credo steht in keinem Buche. Es ist eine Barbarei, einer solchen Erscheinung mit dem Gesetz die Physiognomie zu verderben.

3. Es ist ein leerer Wahn, dass die Propheten das Gesetz erklärt und angewandt haben sollen. Maleachi ($\pm$ 450) sagt allerdings 3, 22: „gedenket der Thora Mose's meines Knechtes", aber wo fände sich sonst ein Analogon dazu! Viel richtiger als die Neueren urteilen die Männer, die am Ausgange der vorexilischen Geschichte zurückschauten auf ihre bewegenden Kräfte, die göttlichen sowol als die ungöttlichen. Ihnen erscheinen die Propheten nicht als die Ausleger, sondern als die ebenbürtigen Fortsetzer Mose's; das Gotteswort ist in ihrem Munde nicht geringer als im Munde Mose's; sie sind so gut wie er die Organe des Geistes Jahve's, durch den er in Israel gegenwärtig ist. Die unmittelbare Offenbarung an das Volk, heisst es Deut. 18, hat mit den zehn Geboten aufgehört; fortab bedient sich Jahve der Propheten als seines Mundes: „einen Propheten wie dich", sagt

[1]) Daher auch die Möglichkeit, dass es lange Zeit hindurch kein Wort Gottes gibt oder dass es rar wird.

er zu Mose, „werde ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern und meine Worte in seinen Mund legen, dass er zu ihnen rede was ich ihm auftrage, und wer auf meine Worte, die er in meinem Namen redet, nicht hört, an dem werde ich's ahnden". Ähnlich nimmt bei Jeremia die stets rechtzeitig erschallende Stimme der Propheten die gleiche Stelle ein, die nach der herrschenden Meinung dem Gesetz zukommen müsste; nur dies lebendige Befehlen Jahve's kennt er, kein ein für alle mal gegebenes Testament. „Ich habe euren Vätern, als ich sie aus Ägypten führte, nur das befohlen: hört auf meine Stimme und wandelt in den Wegen, die ich euch immer weisen werde. Von dem Tage an, wo eure Väter aus Ägypten gezogen sind, habe ich alle meine Knechte, die Propheten, zu euch gesandt, immer frühzeitig sie entbietend, aber ihr hörtet nicht." Noch nach dem Exil bei Zacharia (520 v. Chr.) begegnen wir dieser Anschauung über die Bedeutung der Propheten. „So sprach Jahve Sebaoth (vor dem Exil zu den Vätern): sprecht wahrhaftiges Recht und übt unter einander Güte und Barmherzigkeit, Waisen und Witwen und Fremdlinge und Arme bedrücket nicht, und sinnet im Herzen nichts Arges gegen irgend welchen Bruder! Aber sie wollten nicht Acht geben und rüttelten mit der Schulter und machten ihre Ohren taub und ihre Herzen kieselhart, so dass sie nicht hörten die Thora und die Worte, welche Jahve Sebaoth durch seinen Geist durch die alten Propheten sagen liess, und es kam ein grosser Zorn von Jahve Sebaoth. Und wie er sie rief und sie nicht hörten, so sollen nun auch sie, sprach er, rufen und ich will nicht hören, und ich will sie verwehen unter die Völker ..... So spricht Jahve Sebaoth (nach dem Exil zu der Gegenwart): wie ich beschlossen hatte euch erbarmungslos zu strafen, weil mich eure Väter erzürnt hatten, so habe ich wieder in diesen Tagen beschlossen dem Hause Juda wol zu tun, fürchtet euch nicht! Dies ist's was ihr tun sollt: redet unter einander die Wahrheit, Wahrheit und heilsames Recht sprecht auf euren Gerichtsstätten; und sinnet nichts arges gegen einander und lasset die Lügenschwüre; denn all so etwas hasse ich, spricht Jahve." Zach. 7, 9—14. 8, 14—16. Sowol der Inhalt der Thora, auf deren Befolgung hier die Theokratie gegründet wird, gibt zu denken, als auch ihre Herleitung von den „alten" d. h. vorexilischen Propheten. Selbst Ezra kann noch sagen (9, 10. 11): „wir haben deine Gebote vergessen, die

du durch deine Knechte die Propheten befohlen hast und gesprochen: das Land wohin ihr kommt es einzunehmen ist ein durch die Ekel der einheimischen Völker beflecktes Land, das sie von Rand zu Rand mit ihrer Unreinigkeit angefüllt haben". Er hat das Deuteronomium, Ezechiel, Lev. 17—26 im Auge.

Unter denen, die vom Ende aus über den Sinn der abgelaufenen Entwicklung reflektiren, nimmt der Vf. von Jes. 40 ff. die erste Stelle ein. Die Thora, die er auch das Mischpat (das Recht d. h. die Wahrheit) nennt, erscheint ihm als das Göttliche und Unvergängliche in Israel. Sie ist ihm aber unzertrennlich von ihrem Verkündiger, dem Knechte Jahve's 42, 1—4. 49, 1—6. 50, 4—9. 52, 13—53, 12. Der Name bezeichnet den Propheten, hier wird darunter Israel verstanden, ein Prophet im grossen Stil. Der Beruf Israels ist nicht der der Weltreiche, Lärm und Aufsehen zu machen auf den Gassen 42, 1—4, sondern der stille, die Thora zu verkündigen und zur Anerkennung zu bringen. Und zwar sowol in Israel selbst als auch unter den Heiden. Prophet ist ja Israel nicht nach seiner eigenen inneren Qualität, sondern durch sein Verhältnis zu Jahve, nach seinem Beruf als Träger der göttlichen Wahrheit; darum ist es kein Widerspruch, dass der Knecht bei Israel selbst die Arbeit anfängt.[1]) Bisher hat er sich nur innerhalb des eigenen Volkes abgemüht, des immer geneigten, von Jahve und von sich selber abzufallen; der Schmach und der Leiden nicht achtend hat er stets willig den Aufträgen seines Meisters sich unterzogen und dessen Wort verkündigt. Aber vergeblich. Er hat es nicht vermocht, den Sieg des Heidentums in Israel abzuwenden, dem nun auch sein Sieg über Israel gefolgt ist. Jetzt im Exil hat Jahve das Verhältnis zu seinem Volke abgebrochen; die einzelnen Hebräer leben noch, der Knecht, das Volk Jahve's ist tot. Aber die Thora würde ja mit ihm sterben, die Wahrheit selber der Lüge, dem Heidentum unterliegen. Das kann nicht sein, die Wahrheit muss zu Rechte, muss an's Licht kommen. Wie dem Apostel Paulus das Pneuma die Bürgschaft der Auferstehung des wiedergeborenen Individuums ist, so unserem Autor die Thora das Unterpfand der Auferstehung Israels, der Recht-

[1]) Ähnlich könnte man sich ausdrücken, dass noch viel fehle, bis wir Deutschen deutsch geworden seien. Die Unterscheidung, wie sie in Jes. 40 ff. durchgeführt ist, ist freilich darum doch sehr merkwürdig und bekundet einen auffallenden Grad von tiefsinniger Meditation.

fertigung des Knechtes Jahve's. Der endliche Triumph der Sache, die Gottes Sache ist, wird alle Erwartungen übertreffen. Nicht bloss in Israel selbst wird die Thora, wird der Knecht Jahve's durchdringen und die Neugeburt des Volkes bewirken, sondern die Wahrheit wird nun von Israel aus leuchten in alle Welt und unter allen Heiden zum Siege kommen 49, 6. Dann ergibt sich, dass die Arbeit des Knechtes, so vergeblich sie bis zum Exil geschienen hat, doch nicht umsonst gewesen ist.

Ich brauche wol nicht noch auseinanderzusetzen, wie ungemein lebendig, ich möchte sagen wie ungemein geschichtlich und genetisch hier der Begriff der Thora gefasst ist, wie gänzlich incompatibel er ist mit dem „der Thora Mose's". Sie wäre am ersten zu vergleichen mit dem Logos des johanneischen Prologs, wenn man denselben nach Joh. 10, 35, einer sicherlich authentischen Äusserung, und nicht nach Philo versteht. Wie Jesus die Mensch gewordene, so ist der Knecht Jahve's die Volk gewordene Offenbarung Gottes. Die Ähnlichkeit ihres Wesens und ihrer Bedeutung bringt die Ähnlichkeit ihres Wirkens und Leidens mit sich, so dass in der Tat die messianische Deutung von Jes. 52, 13—53, 12 nahe genug liegt.[1])

II.

1. Im 18. Jahre des Königs Josia (621 v. Chr.) ward das Deuteronomium gefunden und veröffentlicht. Es wird nun in dem Fundberichte 2. Reg. 22. 23 immer das Buch der Thora schlechthin genannt: es war also das erste und seiner Zeit das einzige. Schon früher freilich hatten nicht bloss die Propheten ihre Reden, sondern wol auch die Priester manche von ihren Sprüchen aufgezeichnet; es scheint in der Tat, wie Vatke vermutet, dass wir z. B. in dem sinaitischen Bundesbuche ein Denk-

[1]) Wenn übrigens auch für die an dieser Stelle weiter als sonst getriebene Personifikation die Farben der Schilderung von einem bestimmten Beispiele eines prophetischen Märtyrers entlehnt sein mögen, so ist es doch unmöglich, dass hier etwas anderes unter dem Ebed Jahve sollte verstanden sein wie überall sonst. Man beachte, dass Leiden und Tod des Knechtes Vergangenheit, die Verherrlichung Zukunft ist, zwischen beidem aber in der Gegenwart eine lange Pause liegt. An eine Auferstehung des Individuums hat der Vf. von Jes. 40 ff. noch nicht denken können, auch passt dazu die nähere Beschreibung 53, 12 f. durchaus nicht. Zudem ist es klar, dass Kap. 54, 1—56, 8 gewissermassen eine Predigt über den Text 52, 13—53, 12 ist: da aber wird die Weissagung über die Verherrlichung des Knechtes auf Sion bezogen. Vgl. Vatke S. 528 ff.

mal ihres Geistes besitzen. Das Deuteronomium aber, welches solche ältere Aufsätze voraussetzt und vielfach das Material daraus entnimmt, unterscheidet sich von ihnen nicht bloss durch seinen weit grösseren Umfang, sondern auch durch seine weit höheren Ansprüche. Es ist mit der deutlichen Absicht verfasst, nicht Privataufzeichnung zu bleiben, sondern als Buch öffentliche Geltung zu erlangen. Der Gedanke, eine bestimmt formulirte schriftliche Thora zum Reichsgesetz zu machen, ist das Wichtige (Duhm a. O. S. 201); es war ein erster Versuch und er gelang zunächst über alles Erwarten. Freilich trat dann wieder eine Reaktion ein, aber das babylonische Exil vollendete den Sieg des Gesetzes. Einer ungeheuren Aufregung war damals die tiefste Depression gefolgt (Am. 8, 11 ff.). In einer solchen Zeit klammerten sich die, welche an der Zukunft nicht verzagten, an den geistigen Erwerb der Vergangenheit. Zur rechten Zeit war derselbe, mit Rücksicht auf die praktische Anwendung im bürgerlichen und religiösen Leben des Volkes, im Deuteronomium gebucht worden. In dem allgemeinen Ruin ging das Buch der Thora nicht unter, sondern blieb bestehen und ward der Compass für die, die auf ein neues Israel hinsteuerten. Wie sehr man es als Norm zu benutzen entschlossen war, zeigt die im Exil unternommene Bearbeitung des Hexateuchs und der historischen Bücher.

Mit dem Erscheinen des Gesetzes hörte die alte Freiheit auf, nicht bloss auf dem Gebiete des Cultus, der nun auf Jerusalem beschränkt wurde, sondern auch auf dem Gebiete des religiösen Geistes. Es war jetzt eine höchste objective Autorität vorhanden: das war der Tod der Prophetie. Denn für diese war es notwendig, dass das Unkraut neben dem Weizen aufwachsen durfte. Mögen auch die Merkmale, welche das Deuteronomium aufstellt um den wahren Propheten vom falschen zu unterscheiden, recht allgemein und recht unpraktisch sein, so spricht sich die Tendenz der Controlirung und Uniformirung doch klar darin aus, und sie ist das epochemachende.[1]) Es

[1]) Man könnte den Unterschied von Deut. 18, 22 und 1. Reg. 22, 19—23 charakteristisch finden. Dort heisst es, wenn ein Prophet im Namen Jahve's etwas ansage, was nicht eintreffe, so sei es ein Wort, welches Jahve nicht geredet habe. Hier dagegen hält Micha ben Jimla die Weissagung der Jahvepropheten, die dem Könige von Israel einen glücklichen Ausgang des Feldzuges gegen die Syrer verheissen, zwar für das Gegenteil der Wahrheit,

war freilich nicht die Absicht des Gesetzgebers, die mündliche Thora oder das freie Wort zu beeinträchtigen. Aber die Consequenz, durch die äusseren Umstände begünstigt, war nicht zu vermeiden. Die Empfindung, dass es mit den Propheten aus sei, hat nicht erst in den makkabäischen Kriegen (Ps. 74, 9. 1. Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41. Azar. 14) begonnen. Wir hören im Exil die Klage, dass die Weisung der Priester und das Wort der Propheten verstumme Lam. 2, 9; es wird gefragt, wo der geblieben sei der in der Vorzeit seinen Geist in Israel hineingelegt habe Jes. 63, 11; in der Zeit Nehemia's wird eine zweifelhafte Frage wenigstens theoretisch in der Schwebe gelassen, bis „der Priester mit Urim und Thummim" d. h. ein mit zuverlässiger Weissagung Betrauter erscheine Neh. 7, 69. Man darf Jeremia den letzten der Propheten nennen[1]); die nach ihm kamen, waren es nur dem Namen nach. Ezechiel hatte ein Buch verschlungen 3, 1—3 und gab es wieder von sich. Er ist mehr ein Ketzerrichter als ein Prophet, und es würde ihm schon recht geschehen sein, wenn das unhistorische Mass der fertigen Satzung, wonach er die Vergangenheit verurteilte, an ihn selber gelegt und seine Schrift aus dem Kanon ausgestossen wäre, weil sie in ihren positiven Bestimmungen nicht überall übereinstimmt mit dem anderthalb Jahrhunderte später zur Geltung gekommenen Priestercodex (Herzfeld a. O. III S. 96 f.). Viel eher verdiente der Vf. von Jes. 40 ff. ein Prophet zu heissen, aber er will keiner sein, seine offenbar beabsichtigte Anonymität lässt darüber nicht in Zweifel. Er ist in der Tat mehr Theologe, er reflektirt vor-

darum aber nicht minder für eingegeben vom Geiste der Prophetie: Jahve habe seinen Geist zum Lügengeist gemacht im Munde aller seiner Propheten. Es mag sich immerhin der Abstand der Zeiten hier abspiegeln, im Ganzen scheint die Betrachtungsweise des Micha doch eher eine Auskunft, die auch späterhin noch möglich gewesen wäre. Im siebten Jahrhundert dehnte man das Gebot „alle Erstgeburt ist mein" auch auf die menschliche Erstgeburt aus und sah die Opferung derselben als Forderung Jahve's an, wie aus den Protest Jeremia's hervorgeht: „ich habe sie nicht geboten, es ist mir nicht eingefallen" 7, 31. 19, 5. Mit Beziehung darauf sagt Ezechiel: da die Israeliten die heilsamen Gebote Jahve's verschmäht haben, so habe er ihnen Gebote gegeben, die nicht gut, und Satzungen, durch welche sie nicht mochten leben. Das ist eine ganz ähnliche Auskunft in der Verlegenheit, ohne tiefere Bedeutung.

[1]) Jeremia, der in seinen jungen Jahren an seinem Teile beigetragen hatte zur Einführung des Gesetzes, zeigt sich später über dessen Wirkung wenig erbaut: zur Lüge habe geschrieben der Lügengriffel der Schreiber. Die Leute verschmähten das prophetische Wort, da sie die Thora schwarz auf weiss besassen 8, 7—9.

zugsweise über die Resultate der vorhergegangenen Entwicklung, deren Sauerteig die Prophetie war, wie über gewonnene feste Güter, er heimst die Ernte ein. Was die nachexilischen Propheten betrifft, so redet Zacharia von den „alten Propheten" als von einer abgeschlossenen Reihe, zu der er sich selbst und seinesgleichen nicht rechnet. In der seinem Buche angehängten Schrift eines anonymen Zeitgenossen findet sich folgende merkwürdige Äusserung: „in jener (erhofften) Zeit, spricht Jahve, tilge ich die Namen der Götzen aus dem Lande, dass sie nicht mehr erwähnt werden, und auch die Propheten und den unreinen Geist lasse ich aufhören; und wenn ein Mensch noch weissagen will, so werden seine Eltern zu ihm sagen: du bist des Todes weil du Lüge redest im Namen Jahve's, und seine Eltern werden ihn durchbohren, wenn er weissagt". Weniger schroff ist es ausgedrückt, kommt aber auf das selbe hinaus, wenn Joel, zweifelsohne ebenfalls ein nachdeuteronomischer und wol nachexilischer Schriftsteller, erwartet, dass der Geist Jahve's über alles Fleisch gleichmässig ausgegossen werden solle: das ist das Ideal der allgemeinen Gesetzesbildung, die keine Heroen nötig hat und duldet. Als ein Vorzeichen des Endes verdient es endlich noch Beachtung, dass der Gegensatz zwischen wahren und falschen Propheten nie so heftig gewesen ist wie kurz vor dem Exil. Im Priestercodex gibt es zwar noch Naziräer, aber wie sind sie gezähmt, wie ungleich denen von Amos 2, 11!

2. Das Deuteronomium indessen war ein Programm für eine Reformation, nicht für eine Restauration. Es setzte das Bestehen des Cultus voraus und corrigirte ihn nur in gewissen allgemeinen Punkten. Aber nun war der Tempel zerstört und der Gottesdienst unterbrochen, die Praxis von ehemals musste aufgezeichnet werden wenn sie nicht untergehen sollte. So kam es, dass im Exil das Cultusverfahren Gegenstand der Thora wurde, wobei natürlich neben dem restaurirenden der reformatorische Gesichtspunkt fortwirkte. Wir haben gesehen (S. 62), dass Ezechiel der erste war, der diesen durch die Umstände indicirten Schritt tat. In dem letzten Teile seiner Schrift hat er den Anfang gemacht mit der Aufzeichnung des im Tempel von Jerusalem üblich gewesenen Rituals. Andere Priester schlossen sich ihm an (Lev. 17—26), und so entstand aus diesem Stande im Exil eine Art Schule von Leuten, die was sie früher praktisch betrieben hatten,

jetzt auf Schrift und in ein System brachten. Nachdem der Tempel wieder hergestellt war, hielt sich doch der theoretische Eifer und bildete in Wechselwirkung mit der jungen Praxis das Ritual noch weiter aus; die in Babylon verbliebenen Priester nahmen aus der Ferne nicht weniger Interesse am heiligen Dienste als ihre mit der Ausübung desselben beschäftigten Brüder zu Jerusalem, die unter widrigen Umständen lebend es mit der peinlichen Befolgung der festgestellten Observanzen nicht so genau genommen zu haben scheinen. Das letzte Resultat dieser langjährigen Arbeit ist der Priestercodex. Man hat zwar gesagt, die Schöpfung eines solchen Werkes könne einer Zeit nicht zugetraut werden, die nur zu repristiniren suche. Zugegeben, dass das letztere Urteil richtig wäre — zum künstlichen Systematisiren vorhandenen Materials ist grade eine solche Zeit durchaus geeignet, und wesentlich darin besteht die Originalität des Priestercodex. Im Übrigen ist jener Einwurf (S. 363) eine simple petitio principii.

Der Priestercodex, eingearbeitet in den Pentateuch als dessen massgebender legislativer Bestandteil, wurde das definitive „mosaische Gesetz". Als solches ward er publicirt und eingeführt A. 444 vor Chr., hundert Jahre nach dem Exil. In der Zwischenzeit, deren Dauer oft unterschätzt wird, war als schriftliche Thora noch immer nur das Deuteronomium bekannt und anerkannt, wenn auch faktisch der Einfluss der Aufsätze Ezechiels und seiner Nachfolger auf die leitenden Kreise nicht unbedeutend sein mochte. Derjenige, welcher den Pentateuch zur Constitution des Judentums gemacht hat, ist der babylonische „Priester und Gelehrte" Ezra. Schon A. 458, im siebten Jahre des Artaxerxes Longimanus, war er an der Spitze einer grösseren Schar eifriger Juden aus Babylonien nach Jerusalem gekommen, wie es heisst, von dem Perserkönige mit Vollmacht versehen, die Gemeinde des Tempels, die sich noch immer nicht recht innerlich befestigen und gegen aussen abschliessen konnte, zu reformiren nach dem Gesetz. „Vom Könige und seinen sieben Räten bist du gesandt, Untersuchung zu führen über Juda und Jerusalem nach dem Gesetz deines Gottes in deiner Hand ..... Du aber, Ezra, nach der Weisheit deines Gottes in deiner Hand, bestelle Vorsteher und Richter, die alles Volk jenseit des Euphrat richten, diejenigen welche die Gesetze deines Gottes anerkennen,

und wer sie nicht kennt, dem sollt ihr sie bekannt machen. Wer aber das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs nicht tun will, dem soll der Process gemacht werden." So heisst es in dem Schreiben des Perserkönigs an Ezra 7, 12—26, das, wenn es auch unecht sein sollte, doch jedenfalls die Meinung der Zeitgenossen wieder gibt; wie denn daran nach der aus Ezra's eigenem Memoire entnommenen Äusserung 7, 27 kein Zweifel sein kann, dass er von Artaxerxes in seinen Zwecken unterstützt worden ist. Hinsichtlich seines Verhältnisses zum Gesetz kommen noch folgende Angaben in Betracht: „er war ein Gelehrter (סופר = literatus), bewandert in der Thora Mose's" 7, 6; „er hatte seinen Sinn gerichtet zu studiren die Thora Jahve's und zu tun, und zu lehren in Israel Recht und Satzung" 7, 10; „der Priester Ezra, der Meister des Gesetzes des Gottes vom Himmel" 7, 21. Am wichtigsten bleibt indessen der Ausdruck, dass das Gesetz (die Weisheit) seines Gottes in seiner Hand gewesen sei: es war also sein Privatbesitz, wenn es auch Geltung für ganz Israel beanspruchte. Dazu stimmen die Angaben über den Zweck der Mission des gelehrten Priesters.

In Judäa angekommen hat nun aber Ezra nicht, wie man erwarten sollte, das Gesetz alsbald eingeführt. Im Einverständnis mit den Obersten des Volkes hat er, auf Grund der vorhandenen, nemlich der deuteronomischen Thora, eine strenge Absonderung der heimgekehrten Exulanten von den heidnischen und halbheidnischen Landesbewohner in's Werk gesetzt und rücksichtslos durchgeführt, wenige Monate nach seiner Ankunft in Jerusalem. Sehr lange aber, mindestens vierzehn Jahre, dauerte es, bis er endlich mit dem Gesetze herausrückte, das er selber mitgebracht hatte. Warum er so lange zögerte, lässt sich höchstens vermutungsweise sagen, da uns Nachrichten darüber, was er in der Zwischenzeit getan, nicht erhalten sind; zwischen dem siebten und dem zwanzigsten Jahre des Artaxerxes (458 und 445 v. Chr.) klafft in der Berichterstattung der Bb. Esdra und Nehemia eine grosse Lücke. Die äusseren Verhältnisse der jungen Gemeinde, die sich, wol in Folge der schroffen Stellung die man zu den Nachbarvölkern einnahm, sehr mislich gestalteten, mochten eine legislative Neuerung vorerst unratsam machen; auch hat vielleicht Ezra den corrigirenden Einfluss der jerusalemischen Praxis auf das Produkt der babylonischen Gelehrsamkeit abwarten und

ausserdem Gehülfen des Werks sich erziehen wollen. Die Hauptsache scheint gewesen zu sein, dass es ihm trotz dem Wolwollen des Königs an einer energischen Unterstützung der persischen Behörden an Ort und Stelle fehlte, deren es bedurfte, um einem neuen Gesetze Geltung und Anerkennung zu verschaffen; vgl. Kuenen, Godsdienst II Hoofdstuck 8.

Da gelang es im J. 445 einem Juden und Gesinnungsgenossen Ezra's, Nehemia, dem Mundschenken und Günstling des Artaxerxes, als persischer Landpfleger nach Judäa zu kommen. Nachdem er mit redlichem Eifer und grossem Erfolge die Gemeinde zuerst von dem äusseren Druck befreit und aus ihrer trübseligen Lage emporgehoben hatte, war nun auch der Augenblick gekommen um mit der Einführung des Pentateuchs vorzugehen: Ezra und Nehemia waren dabei offenbar im Einverständnis. Am 1. Tage des 7. Monats — das Jahr, das wir leider nicht wissen, ist frühestens 444 vor Chr. gewesen — versammelte sich alles Volk wie ein Mann auf dem Markt vor dem Wassertore, und Ezra ward aufgefordert das Buch des Gesetzes Mose's vorzubringen, das Jahve Israel geboten. Der Schriftgelehrte bestieg eine hölzerne Kanzel, je sieben Priester traten ihm rechts und links zur Seite. Wie er das Buch aufschlug, erhoben sich die Anwesenden, Männer und Weiber; mit lautem Amen stimmten sie in den Eingangssegen ein, erhuben die Hände und warfen sich zu Boden. Darauf las er vor, vom frühen Morgen bis zum Mittag, in kleinen Absätzen, welche von einer Anzahl unter der Menge zerstreuter Leviten wiederholt und erklärt wurden. Die Wirkung war, dass ein allgemeines Weinen sich erhob, weil man sich bewusst war bis dahin die Gebote Gottes nicht befolgt zu haben; Nehemia und Ezra und die Leviten mussten die Aufregung dämpfen und sprachen: der heutige Tag ist Jahve eurem Gott geweiht, trauert nicht und weint nicht, geht hin, esst was fett ist und trinkt was süss ist, und gebt denen ab die nichts mitgebracht haben! Da zerstreuten sich die Versammelten und veranstalteten „eine grosse Freude", weil sie die Worte verstanden hatten, die ihnen mitgeteilt waren. Am anderen Tage ward die Verlesung fortgesetzt, aber bloss vor den Familienhäuptern, und zwar kam ein zeitgemässes Stück an die Reihe, nemlich die Verordnungen über die Feste, insbesondere über das unter grünen Zweiglauben zu feiernde Hüttenfest am 15. Tage

des 7. Monats, desjenigen, in dessen Anfang man grade stand. Mit grossem Eifer ging man daran, die seit den Tagen Josua's ben Nun nicht rite begangene Feier nun nach der Vorschrift des Gesetzes Lev. 23 zu rüsten, und mit allgemeiner freudiger Beteiligung beging man sie vom 15.—22. des Monats.[1]) Am 24. aber ward in Sack und Asche ein grosser Busstag gehalten. Mit der Gesetzeslektion ward auch jetzt begonnen, darauf folgte ein Sündenbekenntnis, das im Namen des Volkes von den Leviten gesprochen wurde und mit der Bitte um Gnade und Erbarmen schloss. Das war die Vorbereitung zu dem Haupt- und Schlussakte, worin die weltlichen und geistlichen Beamten und Ältesten der Gemeinde, fünfundachtzig an der Zahl, sich schriftlich auf das durch Ezra veröffentlichte Gesetzbuch verpflichteten, alle Übrigen aber sich mit Eid und Fluch verbindlich machten zu wandeln in der Thora Gottes, gegeben durch seinen Diener Mose und zu halten alle Gebote Jahve's und seine Satzungen und Rechte. Besonders zur Nachachtung hervorgehoben wurden die Bestimmungen des Pentateuchs, welche direkte Bedeutung für das Volk hatten — der grösste Teil bezieht sich ja auf das Ritual der Priester — und darunter namentlich diejenigen, welche die Abgaben der Laien an die Priester betrafen, auf denen die Existenz der Hierokratie ruhte.[2])

Mit Recht hat es Lagarde's Verwunderung erregt (Gött. G. A. 1870 S. 1557 f.), dass dieser merkwürdigen Erzählung von den Alttestamentlichen Kritikern so wenig Wichtigkeit beigelegt zu werden pflegt: nur Kuenen hatte sie allerdings nach ihrem vollen Wert gewürdigt. Es liegt auf der Hand, dass wir in Neh. 8—10 eine genaue Parallele zu 2. Reg. 22. 23 haben. Insbesondere zu 23, 1—3: Josia liess alle Ältesten von Juda und Jerusalem zusammenkommen und zog mit den Männern Juda's und den Bewohnern Jerusalems, mit den Priestern und Propheten und allem Volke hoch und niedrig, hinauf zum Hause Jahve's; dort las er der Versammlung alle Worte des Gesetzbuchs vor und verpflichtete

[1]) Acht Tage lang, nach Lev. 23, 39 gegen Deut. 16, 13—15. Vgl. oben S. 104. 108, auch S. 114.

[2]) Neh. 8, 1—10, 40. Die innere Glaubwürdigkeit der Erzählung bezeugt sich selber auf das entschiedenste. Dass sie nicht vom Chronisten verfasst ist, sondern aus dessen Hauptquelle stammt, der er auch die mitgeteilten Stücke der Memoiren Ezra's und Nehemia's entnommen hat, habe ich in Bleek[4] S. 268 Anm. nachgewiesen.

sich mit allem Volke vor Jahve, zu halten alle Worte dieses Buches. Gleichwie bezeugt wird, dass das Deuteronomium im Jahre 621 bekannt geworden, bis dahin unbekannt gewesen ist, gradeso wird bezeugt, dass die anderweitige Thora des Pentateuchs — denn dass das Gesetz Ezra's der ganze Pentateuch gewesen ist, unterliegt keinem Zweifel — im Jahre 444 bekannt geworden, bis dahin unbekannt gewesen ist. Es erhellt zunächst unwidersprechlich, dass das Deuteronomium die erste, die priesterliche Thora die zweite Stufe der Gesetzgebung ist: vgl. S. 108. 109. Weiter aber wird man den selben Schluss, den man für die Abfassungszeit des Deuteronomiums aus der Publicirung und Einführung durch Josia zu ziehen pflegt, für die Abfassungszeit des Priestercodex aus der Publicirung und Einführung durch Ezra und Nehemia zu ziehen haben. Es bedarf sehr gewichtiger innerer Gründe, um die auf einer höchst positiven Nachricht beruhenden Wahrscheinlichkeit zu entkräften, dass die Codificirung des Rituals erst in der nachexilischen Periode vor sich gegangen ist. Wie es mit solchen inneren Gründen beschaffen ist, haben wir gesehen.[1])

3. Ezra und Nehemia, und die fünfundachtzig Männer der Grossen Versammlung Neh. 8 ff., die als Unterzeichner des Bundes genannt werden, gelten der späteren Tradition als die Begründer des Kanons. Nicht mit Unrecht, nur müsste mit noch grösserem Rechte der König Josia dafür angesehen werden. Die Einführung des Gesetzes, zunächst des Deuteronomiums, sodann des ganzen Pentateuchs, war in der Tat der entscheidende Schritt, wodurch die Schrift an Stelle der Rede trat und das Volk des Wortes ein Volk des Buches wurde. Dem Buche haben sich die Bücher mit der Zeit angeschlossen; jenes ward, in zwei auf einander folgenden Akten, förmlich und feierlich eingeführt, diese gewannen unter der Hand eine ähnliche öffentliche Geltung für die jüdische Gemeinde. Der Begriff des Kanons geht durchaus von dem der schriftlichen Thora aus; auch die Propheten und Hagiographen heissen bei den Juden Thora,

[1]) Es ist übrigens nicht nötig und schwerlich richtig, Ezra für mehr als für den Redaktor, den eigentlichen und hauptsächlichen Redaktor des Pentateuchs zu halten; insbesondere wird er nicht der Vf. von Q gewesen sein. Es soll andrerseits auch nicht ausgeschlossen werden, dass manche Novellen und Änderungen noch nach Ezra hinzugekommen sind. Das Material der Bräuche ist schwer zu fixiren und zu erschöpfen. Über den nervus ischiaticus und die Barfüssigkeit der Priester z. B. vermissen wir Bestimmungen.

wenn auch nicht Thora Mosis; vgl. Wähner Antiq. Ebr. I § 6. 4. Esdr. 14, 21 vgl. mit 14, 44—46. Joh. 10, 34. 15, 25. 1. Cor. 14, 21.

Über die Entstehung des Kanons, welche Dank der beiden Erzählungen 2. Reg. 22. 23. Neh. 8—10 vollständig im Licht der Geschichte liegt, ist sich die herkömmliche Einleitungswissenschaft höchst unklar. Josia, pflegt man sich etwa vorzustellen, hat zwar das Gesetz aber nicht den Kanon eingeführt, Ezra umgekehrt zwar den Kanon aber nicht das Gesetz. Eine Analogie, die von dem sekundären Teil des Kanons, von Propheten und Hagiographen, hergenommen ist, überträgt man ohne Besinnen auf den primären, auf die Thora Mose's. Wie die historischen und prophetischen Bücher zum Teil lange existirt haben ehe sie kanonisch wurden, so, glaubt man, werde es auch mit dem Gesetze gegangen sein. Indessen beim Gesetze liegt die Sache wesentlich anders. Das Gesetz will gesetzliche Geltung haben, will Gemeindebuch sein: ein Unterschied zwischen Gesetz und Kanon ist nicht vorhanden. Es ist darum leicht zu begreifen, dass die Thora, obwol als schriftstellerisches Produkt jünger als die geschichtlichen und prophetischen Bücher, dennoch als Gesetz älter ist als jene Schriften, die ja ursprünglich und ihrem Wesen nach gar keinen gesetzlichen Charakter tragen, sondern denselben gewissermassen nur metaphorisch erlangt haben, im Anschluss an ein vorhandenes eigentliches Gesetz.

Erkennt man an, dass der Kanon das Judentum vom alten Israel unterscheidet, so erkennt man auch an, dass die schriftliche Thora das Judentum vom alten Israel unterscheidet. Das Wasser, das in der Vergangenheit gequollen war, fassten die Epigonen in Cisternen.

Elftes Kapitel.

Die Theokratie als Idee und als Anstalt.

Mit den Ausdrücken Theokratie und theokratisch spielen die Neueren, ohne über ihren Sinn und die Berechtigung ihrer Anwendung sich Rechenschaft zu geben. Man weiss aber, dass

erst Josephus das Wort θεοκρατία gebildet hat[1]), und es ist bekannt, dass diesem Schriftsteller, wenn er von der mosaischen Verfassung redet, das heilige Gemeinwesen seiner Zeit vor Augen schwebt, wie es bis zum Jahre 70 nach Chr. beschaffen gewesen ist. Im alten Israel hat in der Tat eine Theokratie als Verfassungsform nie bestanden. Die Herrschaft Jahve's ist hier eine ideale Vorstellung; erst seit dem Exil werden Versuche gemacht, sie als Herrschaft des Heiligen mit äusserlichen Mitteln zu realisiren. Es ist vielleicht das Hauptverdienst von Vatke's Biblischer Theologie, die Entstehung der Theokratie und die Metamorphose der Idee zu einer Anstalt durch die Jahrhunderte verfolgt zu haben.

I.

1. Dass Mose den Pentateuch geschrieben habe, wird von den Vertretern der herrschenden Meinung geleugnet, desto bestimmter aber festgehalten, dass er die Gemeinde der Stiftshütte in der Weise organisirt habe, wie es im Priestercodex beschrieben ist (S. 130). Sonst habe er ja überhaupt keine Bedeutung gehabt — pflegt man armseliger Weise zu argumentiren. In Wahrheit ist Mose etwa in dem gleichen Sinne der Urheber der „mosaischen Verfassung", wie unser Herr Jesus Christus der Stifter der Niederhessischen Kirchenordnung. Von der angeblich uralten heiligen Organisation ist in der Zeit der Richter und der Könige nichts zu merken. Sie soll eine Art pädagogischer Zwangsjacke gewesen sein, um den ungebändigten Eigenwillen der Hebräer zu brechen und sie vor schlechten Einflüssen von aussen her zu bewahren. Wollte man aber auch zugeben, dass eine Verfassung des Altertums so ausser allem Verhältnis zu dem eigenen inneren Leben des Volks entstanden sein könne, so tritt doch an der Geschichte des alten Israels nichts mehr hervor als die ungemeine Frische und Natürlichkeit ihrer Triebe, ihrer wirkenden Faktoren. Die handelnden Personen treten

[1]) Οὐκοῦν ἄπειροι μὲν αἱ κατὰ μέρος τῶν ἐθῶν καὶ τῶν νόμων παρὰ τοῖς ἅπασιν ἀνθρώποις διαφοραί· οἱ μὲν γὰρ μοναρχίαις, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδ' ὁτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τίς εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς (contra Apion. 2, 16). Vgl. übrigens zu diesem ganzen Kapitel Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874.

durchweg mit so einem Muss ihrer Natur auf, die Männer Gottes so wol als die Mörder und Ehebrecher; es sind Gestalten, die nur in freier Luft geraten. Das Judentum, welches die mosaische Verfassung verwirklicht und consequent fortgebildet hatte, liess für die Individualität keinen Spielraum: im alten Israel war das göttliche Recht nicht bei der Institution, sondern bei dem creator spiritus, bei den Individuen. Sie redeten nicht bloss wie die Propheten, sondern sie handelten auch wie die Richter und Könige; aus freier Initiative, nicht nach einer äusseren Norm, und dennoch und grade darum im Geiste Jahve's. Höchst charakteristisch zeigt sich der Unterschied der Zeiten in der Auffassung Sauls nach den beiden, oben S. 261 ff. gesonderten und verglichenen Versionen.

2. Es ist eine einfache aber sehr wichtige Bemerkung Vatke's, dass die im Priestercodex so weitläufig beschriebene heilige Verfassung der Gemeinde durchaus unvollständig sei und dasjenige voraussetze, was zu gründen zur Zeit Mose's die Hauptsache gewesen wäre, nemlich den Staat, ohne den doch auch die Kirche nicht bestehen kann. Um einen reichen und kostspieligen Cultus und einen ungeheuren Schwarm von Klerikern zu unterhalten, waren erhebliche Steuern und Abgaben nötig; um selbige einzutreiben, um ferner das Ansehen der heiligen Personen und Einrichtungen, um namentlich die strenge Centralisirung und Uniformirung des legitimen Gottesdienstes bei einem naiven Volke aufrecht zu erhalten, dazu bedurfte es einer executiven Gewalt, die das Volk umspannte und in der Macht hatte. Wo aber ist diese einheitliche Gewalt, wo ist der Staat in der Richterperiode? Die Hauptbefugnisse wohnten damals den kleinsten Kreisen bei, den Familien und Geschlechtern; sie waren wenig beschränkt, wie es scheint, durch die übergeordnete Macht des Stammes, und der politische Begriff des Volkes existirte überhaupt noch nicht. Zuweilen vereinigten sich die verwandten Geschlechter, wol auch die benachbarten Stämme zu gemeinschaftlichen Unternehmungen; aber nicht auf Grund irgend welcher verfassungsmässigen Ordnung, sondern in der Not, in dem Falle, dass ein hervorragender Mann sich fand der an die Spitze trat und ein erfolgreiches Aufgebot erliess. Diese vorübergehenden Verbindungen unter Herzögen waren die Vorstufe einer dauernden Vereinigung unter

einem Könige; schon zur Zeit des Midianiterkriegs scheint ein Ansatz dazu gemacht worden zu sein, der aber nicht recht einschlug. In dem schweren und langwierigen Kampf gegen die Philister trat das Bedürfnis nach einer festen Einigung der Stämme unabweislich hervor, und es fand sich auch der Mann für die Zeit. Saul, ein vornehmer Benjaminit aus Gibea, ward vom Zorn überwältigt wegen der höhnischen Herausforderung, welche sich damals sogar die Ammoniter den Hebräern gegenüber erlaubten; nicht durch irgend ein Amt, nur durch den eigenen Drang berechtigt rief er seine Landsleute zum Kampfe auf; sein Enthusiasmus wirkte ansteckend, Scheu erregend. Ganz wie einer der früheren Richter begann er seine Laufbahn, aber als er zum Siege geführt hatte, da ward er nicht wieder los gelassen. Der Gesuchte, der König war gefunden[1]).

Aus so natürlichen Anfängen entstand damals der Staat, ohne jede Anlehnung an die Form der „mosaischen Theokratie"; er trägt alle Merkmale einer neuen Schöpfung an sich. Saul und David haben aus den hebräischen Stämmen erst ein veritables Volk gemacht: im Segen Mosis sind es vier Stücke, welche so zu sagen den Begriff Israel constituiren, der Gott Jahve, das Land Kanaan, die Weisung Mose's, und zuletzt das Königtum, wodurch „die Zweige des Volkes sich verbanden, sich einigten die Stämme Jakobs." David blieb auch den Späteren unzertrennlich von der Idee Israels, er war der König schlechthin; Saul ward verdunkelt, aber beide zusammen sind die Gründer des Reichs und haben insofern eine viel allgemeinere Bedeutung als alle ihre Nachfolger. Sie sind es gewesen, die dem öffentlichen Leben Mittelpunkt und Inhalt gegeben haben, ihnen verdankt die Nation ihr geschichtliches Selbstbewusstsein. Auf dem Königtum gründet alle weitere Ordnung, auf diesem Boden wachsen auch die anderen Institutionen hervor. In der Richterzeit, heisst es, tat jeder was er wollte, nicht weil damals die mosaische Verfassung nicht in Kraft, sondern weil kein König im Lande war. Wie wichtig die Folgen auch auf geistigem Gebiete gewesen sind, erhellt hinreichend aus der ältesten Literatur, die eben jetzt erblühte. Statt der Natur und des

[1]) Der Name Saul bedeutet merkwürdigerweise desideratus; das ist aber doch wol zufällig. Die Namensbedeutung mag in 1. Sam. 10, 22. 23 zu Grunde liegen.

Ackers ward mehr und mehr der Staat, die Nation, die Geschichte das Substrat der Religion. Im Segen Jakobs hält sich noch beides die Wage, im Segen Mosis überwiegt schon die Geschichte, im Segen Bileams tritt sie durchaus in den Vordergrund, ebenso wie bei den Propheten. Nur im Cultus, der hauptsächlich in der Darbringung der Erstlinge des Landbaues und der Viehzucht bestand, blieb die Natur die Basis. Indessen eine Umwandlung ward auch hier durch die politische Centralisation (S. 20. 97 134ff.) vorbereitet, nemlich durch die in Folge davon entstehenden Reichstempel, wo ganz Israel sich versammelte und dadurch der Gottesdienst, selbst wenn er nicht bei geschichtlichen Anlässen (Feldzug, Regierungsantritt u. s. w.), sondern bei den Jahresfesten gefeiert ward, doch unwillkürlich eine Beziehung zur Nation und zum Staate annehmen und den natürlichen Charakter etwas zurücktreten lassen musste. Verwischt ward allerdings damals dieser natürliche Charakter noch nicht, der Cultus war immer die Quelle des Heidentums. Aber auch dem schlimmsten Götzendiener blieb Jahve der Gott des Reichs und der Nation; im Kriege fiel es keinem ein, von einem anderen als ihm Sieg und Heil zu erwarten. Am deutlichsten ist die politische Bedeutung Jahve's darin ausgesprochen, dass er als der König Israels angesehen ward. „Jahve ist unser Richter, Jahve unser Gebieter, Jahve unser König, er wird uns Sieg verleihen". Natürlich war das nur möglich auf der Grundlage, dass Israel ein Reich war; das ideale Königtum Jahve's, in der politischen Bestimmtheit in der es gedacht wird, setzt das Königtum Sauls und Davids voraus und befindet sich mit nichten in einem feindlichen Gegensatz dazu.

3. Das Reich Sauls und Davids hielt sich nicht lange auf seiner Höhe. Schon mit der Spaltung begann der Verfall; seit die Assyrer ans Tor klopften, brach er unaufhaltsam herein. Aber um so lebhafter hielt man die Zeit der Blüte und Macht in Erinnerung, man hoffte auf ihre Wiederkehr. Durch den Contrast der trüben Gegenwart gegen die glänzende Vergangenheit entstand das Bild des Staates wie er sein sollte; dem Zustande innerer Anarchie und äusserer Zertrümmerung, worin er damals sich befand, setzten die Propheten das Muster der Theokratie entgegen. Die Theokratie, wie die Propheten sie sich vorstellen, ist nicht artverschieden von dem politischen Gemein-

wesen, etwa wie eine geistliche von einer weltlichen Grösse; sie beruht vielmehr auf den selben Grundlagen wie jenes und ist eben nur die Idee desselben. Ihre klassische Ausbildung hat Jesaia dieser Idee gegeben, in den Zukunftsbildern, die man messianische Weissagungen zu nennen sich gewöhnt hat. Es werden hier nemlich nicht zufällige Dinge vorausverkündet, sondern Ziele aufgestellt, deren Verwirklichung zwar erst von der Zukunft erwartet wird, die aber schon in der Gegenwart Geltung haben oder haben sollten, zu denen das Gemeinwesen seiner wahren Natur nach hinstrebt.

Die Austreibung der Assyrer ist der Zug, mit dem die messianischen Schilderungen beginnen; aber der Hauptnachdruck wird gelegt auf die Herstellung der inneren Grundlagen des Staates, deren bisheriges Nichtvorhandensein auch die äussere Krisis herbeigeführt und notwendig gemacht hat. Die Zerrüttung des Regiments, das Darniederliegen des Gerichtes, die Ausbeutung der Schwachen durch die Mächtigen sind die Schäden, die reparirt werden müssen. „Wie ist die ehrbare Stadt zur Hure geworden, sie war voller Gericht, Gerechtigkeit wohnte in ihr — und nun Mörder! Deine Fürsten sind Schurken und Diebesgesellen, alle lieben sie Geschenk und jagen nach Bestechung, der Waise schaffen sie nicht Recht, und einer Witwe Sache kommt nicht vor sie. Darum spricht der Herr: o ich will mich letzen an meinen Widersachern und an meinen Feinden mich rächen! und will meine Hand gegen dich kehren, Sion, und wie mit Lauge ausschmelzen deine Schlacken, und will deine Richter machen wie zuerst und deine Ratsleute wie zu Anfang; darnach wird man dich eine gerechte ehrbare Stadt nennen. Sion wird durch Gericht erlöst werden und ihre Geretteten durch Gerechtigkeit“ 1, 21—27. Immer hat der Prophet das vorhandene natürliche, nie ein durch absonderliche Heiligkeit seiner Organisation ausgezeichnetes Gemeinwesen vor Augen. Das Reich Jahve's ist ihm vollkommen identisch mit dem Reiche Davids; die Aufgaben, die er an dasselbe stellt, sind politischer Natur, etwa solche wie man sie gegenwärtig an das Türkenreich stellen müsste. Von Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Recht ist ihm nichts bewusst; das Recht an sich, das eigentliche juristische Recht, ist göttlich, die Autorität des Heiligen Israels steht dahinter. „Jenes Tages wird Jahve Se-

baoth eine werte Krone und ein herrliches Diadem sein für den Rest seines Volkes, und ein Geist des Rechtes dem der da sitzet zu Gericht, und ein Geist der Stärke denen die den Krieg über die Marken zurücktreiben" 28, 5. 6. Jahve ist ein wirklicher voller König, darum Gerechtigkeit seine Haupteigenschaft und seine Hauptforderung. Und diese Gerechtigkeit ist lediglich ein forenser oder socialer Begriff; die Gerechtigkeit der Bergpredigt kann erst an die Reihe kommen, wenn die bürgerliche Rechtsordnung selbstverständlich ist — was damals durchaus nicht der Fall war.[1])

Der Verweser Jahve's ist der menschliche König. Dem himmlischen Herrscher steht der irdische so wenig im Wege, dass er auch für das herrliche Reich der Zukunft nicht entbehrt werden kann. „Dann herrschet nach dem Recht der König und die Fürsten regieren nach Gerechtigkeit; jeder wird wie ein Obdach vor dem Sturm, wie ein Schirm vor dem Wetter sein; gleich Wasserbächen in der Dürre, wie Schatten eines wuchtigen Felsen im lechzenden Lande" 32, 1. 2. Da der vorhandene König gemeiniglich nicht genügt, so hofft Jesaia auf einen neuen, der dem Vorbilde des alten David entspreche, den Messias. „Dann spriesst ein Reis aus Isai's Stumpfe und ein Keim erwächst aus seiner Wurzel, auf den wird Jahve's Geist sich senken, ein Geist der Weisheit und Einsicht, ein Geist des Rats und des Kriegsmutes, ein Geist der Furcht und Kenntnis Gottes: sein Atmen geschieht in Jahve's Furcht. Nicht nach dem Schein der Augen wird er richten und nicht nach Hörensagen entscheiden; er wird mit Gerechtigkeit die Geringen richten und mit Billigkeit bescheiden die Niederen im Lande, aber den Frevler trifft er mit

[1]) Unter den Thesen, welche Ludwig Diestel als Ertrag seiner Untersuchung über die Idee der Gerechtigkeit im A. T. (Jahrbb. für D. Th. 1860) aufgestellt hat, lautet die erste: „das Richten Jahve's fliesst nicht aus der Eigenschaft der Gerechtigkeit, sondern aus seinem Verhältnis zur Welt als König" — deshalb sei die göttliche Gerechtigkeit keine richterliche Eigenschaft. Wo fliesst je die Befugnis zu richten aus der Gerechtigkeit und nicht aus dem Auftrage des Königs! Der Rest der Abhandlung ist nicht weniger confus, nicht weniger anspruchsvoll und nichtig wie dieser grundlegende Satz. Das eigentliche Problem, der Gebrauch von צדק in Jes. 40—66, ist sehr einfach zu lösen; es bedeutet 1) Recht haben 2) Recht kriegen: der Streit wird geführt zwischen Israel und den Heiden, um die Sache Jahve's, die Israel, wenn auch noch so sündig, dennoch dem Heidentum gegenüber vertritt. Die forense Anschauung durchdringt den Sprachgebrauch völlig; man muss aber bedenken, dass שפט im Hebräischen nichts Schreckliches ist, sondern etwas höchst Erwünschtes (Recht schaffen).

der Rute seines Mundes und mit dem Hauch seiner Lippen tötet er den Schuldigen, so dass Gerechtigkeit der Gurt seiner Lenden und Verlässigkeit der Gurt seiner Hüften ist. Dann kehrt der Wolf beim Lamme ein und der Pardel lagert beim Böcklein, Kalb und Löwenkatze fressen zusammen, ein kleiner Knabe hütet sie. Dann weidet Kuh und Bärin, bei einander lagern ihre Jungen, und der Löwe frisst Heu wie das Rind; der Säugling streichelt der Natter Fühlhorn und nach des Basilisken Leuchte streckt ein Entwöhnter die Hand: kein Frevel geschieht und kein Unrecht auf meinem ganzen heiligen Berge". 11, 1—9. Man glaubt gewöhnlich, es sei hier ein allgemeines goldenes Zeitalter auf Erden geweissagt, aber Jesaia redet bloss von dem heiligen Berge als Schauplatz (v. 9), worunter er die Stadt Davids als Mittelpunkt seines Reiches versteht (S. 25). In Folge des gerechten und strengen Regiments des Davididen küssen sich Gerechtigkeit und Treue, kein Mächtiger wagt den Schwächeren zu beleidigen. Die Scheu vor der Strenge des Rechts bewirkt allgemeines Vertrauen, das Lamm fürchtet sich nicht vor dem Wolfe. Der Gegensatz zu diesem Ideal ist die innere Rechtlosigkeit und Anarchie, nicht der äussere Krieg; die Hoffnung richtet sich nicht auf internationalen Frieden, wie sowol aus v. 1—5 als auch aus v. 9 erhellt. Einfache Regententugenden sind es, die den Messias schmücken; das ist wiederum bezeichnend für die Natur des Reiches, an dessen Spitze er steht, für den Begriff der Theokratie.

Die anderen Propheten dieser Periode stimmen mit Jesaia überein, nur Hosea bewährt auch hier seine Eigentümlichkeit. Er scheint das Königtum als solches für ein Übel anzusehen. „Sie haben sich Könige gesetzt, nicht von meinen Gnaden, Fürsten, die ich nicht kenne" 8, 4. „Sie verzehren ihre Richter, all ihre Könige sind gefallen, doch ruft keiner unter ihnen mich an" 7, 7. „Hin ist Samarien, der König schwimmt wie ein Holzscheit zu oberst auf dem Wasser .... im Sturm geht unter der König von Israel" 19, 7. 15. „Wo ist dein König, dass er dir helfe in all deinen Städten und dir Recht schaffe? wie du gesagt hast: gib mir König und Fürsten! Ich gab dir Könige in meinem Zorn, ich nahm sie dir in meinem Grimm" 13, 10f. „Dann werden sie erkennen: wir haben keinen König, denn den Jahve haben wir nicht (als Herrscher) gefürchtet, und der König

(der es dem Namen nach ist) — was kann der uns helfen!" 10, 3. — Es ist nicht zu leugnen, dass diese Äusserungen so klingen als beeinträchtige das menschliche Königtum die Herrschaft Jahve's. Aber man beachte, dass Hosea sein Urteil durchaus auf geschichtliche Erfahrung gründet. In Juda entstand durch die ungestörte Tradition eine legitime Autorität, in Israel ward die oberste Gewalt immer wieder von Usurpatoren angemasst: statt der Hort der Ordnung und des Rechtes zu sein ward sie ein Spielball der Parteien, die Ursache einer ewigen Aufregung. Nun hat Hosea eben das israelitische Königtum vor Augen; man könnte sogar nach 3, 5 denken, von dem judäischen erwarte er das Heil — jedoch muss er später von der Sympathie für das Haus Davids zurückgekommen sein, in der messianischen Ausschau am Schluss seines Buches redet er nur von Ephraim und Israel. Mag er indessen auch das Königtum schlechthin, nicht bloss das samarische verwerfen, er bricht den Stab darüber doch nur, weil dasselbe sich in den dreihundert Jahren seines Bestehens nicht erprobt hat und auch in der gegenwärtigen Not sich nicht erprobt. Von einer apriorischen Theorie geht er nicht aus, ein vor aller geschichtlichen Entwicklung prästabilirtes Muster der theokratischen Verfassung legt er nicht als Mass an. Ohne Zweifel hat auch er noch keine Ahnung davon, dass die gottgewollte Form des Gemeinwesens am Sinai offenbart sei, nicht nach den Umständen sich richte[1]).

[1]) Die Vorstellung eines zwischen Jahve und Israel eingegangenen Bundes (Berith), von der aus die Autoritäten der Biblischen Theologie das ganze Alte Testament zu verstehen glauben, findet sich bei den älteren Propheten nicht. In Am. 3, 2 liegt sie keineswegs zu Grunde. Bei Jesaia ist Jahve der König seines Volks, der Hausvater und Herr seiner Familie, der Eigentümer seines Weingartens; überall ist das Verhältnis ein natürliches, kein bedingungsweise eingegangenes. Anders allerdings bei Hosea, in Kap. 1—3. Aber das Bild der Ehe zwischen Jahve und Israel hat sich ihm znerst aufgedrängt, in Folge persönlicher Erlebnisse (Bleek[4] S. 406 ff., J. J. P. Valeton in den Groninger Studien 1878 S. 143—164). Wie wenig er dabei von der bekannten Idee des Bundes ausgeht, erhellt aus 2, 20 und 6, 7. Die Wiederaufnahme des eine Zeit lang verstossenen Volkes in seine Huld in Aussicht stellend sagt Jahve 2, 20: „ich will ihnen einen Bund schliessen zu jener Zeit mit dem Wilde und den Vögeln und dem Gewürm", neml. damit ihnen die schädlichen Geschöpfe nichts tun. Wie wäre eine solche Äusserung möglich, hätte Hosea an das gedacht was uns der Bund den Jahve schliesst bedeutet. Ebenso wenn er sich 6, 7 ausdrückt „sie sind (in ihrem Benehmen gegen Jahve) wie Menschen, die einen Bund übertreten haben", so ergiebt sich daraus, dass er das Übertreten des Bundes nur vergleichsweise gebraucht, auf's deutlichste, dass er den Gedanken frisch formt, nicht ausgeprägt vorgefunden hat. Darnach würde sich auch das Urteil

II.

1. Die Hütte Davids verfiel vollends, kein König ward geboren, der sie wieder aufrichtete. Für das Reich kam keine Krisis, sondern der Untergang. Das hatte die Wirkung, dass die religiösen Hoffnungen, sofern sie festgehalten wurden, sich nicht mehr in den Grenzen gegebener Grundlagen hielten, sondern nun einen freieren Flug nahmen und zumeist in's Ungemessene schwärmten. Früher war es stets ein bereits im Hintergrunde drohender Feind, eine wirklich heranrückende Gefahr gewesen, wodurch die Erwartung eines grossen, durch reichliche Ansammlung von Zündstoff im Inneren längst vorbereiteten Brandes erregt wurde — seit dem Exil ward von einer allgemeinen Vereinigung Gott weiss welcher Völker gegen das Neue Jerusalem phantasirt, zu der in Wirklichkeit durchaus kein Anlass vorhanden war Ezech. 38. 39. Jes. 66, 18—24. Jo. 4. Zach. 12. 14. Sonst war der nationale Staat, wie er unter David bestanden hatte, das Ziel aller Wünsche; jetzt ward eine universale Weltherrschaft in Gedanken aufgerichtet, welche über den Trümmern der heidnischen Reiche sich in Jerusalem erheben sollte. Die Prophetie verlor ihre geschichtliche Gebundenheit und ihren geschichtlichen Halt.

über die spätere Stelle 8, 1 richten müssen; vgl. indessen das alsbald zu Deut. 33, 9 zu bemerkende.

Allgemeine Bedeutung gewann die Vorstellung der Bundschliessung zwischen Jahve und Israel erst kurz vor dem Exil, als man sich mit dem Gedanken der Bedingtheit und der möglichen Lösung des Verhältnisses schon ganz vertraut gemacht hatte. Sie herrscht im Deuteronomium, bei Jeremia, Ezechiel, in Jes. 40—66, Lev. 17—26 (Kap. 26), und am meisten im Vierbundesbuch. Der feierliche und folgenschwere Akt, den der König Josia in Scene setzte 2. Reg. 23, 1—3, scheint die Idee in den Mittelpunkt der religiösen Reflexion gerückt zu haben; das post hoc wird als propter hoc gedeutet werden dürfen, obwol die Berith auf das Deuteronomium eigentlich mehr vor Jahve als mit Jahve geschlossen wurde. Von Einfluss ist auch wol die Erzählnng Exod. 24, 3—8 gewesen, noch mehr die dem Festwesen zu Grunde liegende Stimmung (S. 94 f. 100 ff.).

Berith steht häufig von der Kapitulation, deren Bedingungen der Stärkere auferlegt. In Folge dessen heisst es dann auch einfach: Auflage, Forderung, Gesetz. So in der ältesten Stelle wo Berith Jahve vorkommt Deut. 33, 9, wol auch Hos. 6, 1; so auch in dem Ausdruck Lade des Bundes für Lade der Gesetzestafeln (S. 404). Man scheint erst nachträglich die Berith Jahve nach der ursprünglichen Bedeutung von Berith interpretirt zu haben; wie so oft ward das Wort die Quelle der Idee. Doch überwiegt auch in der späteren Sprache der Begriff der göttlichen Forderung, des Gesetzes, noch sehr; an die Verheissung, an die Leistung Jahve's, denkt man nicht leicht bei ברית.

Aber den excentrischen Hoffnungen, die man auf Jahve setzte, ward auf der anderen Seite durch nüchterne und realisirbare Ziele, die im Zusammenhange damit den Menschen gestellt wurden, die Wage gehalten. Denen die auf den Trost Israels warteten, stellte damals die Situation praktische Aufgaben. Die alten Propheten begnügten sich mit dem Aussprechen ihrer Ideen, mit der Kritik der bestehenden Schäden; tatsächlich hatten sie nichts zu sagen, die wirkliche Leitung des Volkes war in anderen Händen. Nachdem nun aber mit dem alten Gemeinwesen auch seine Häupter gestürzt waren, konnten und mussten sich die Frommen an die Spitze des neu zu schaffenden Israel stellen, das sie seit lange erstrebten und woran sie auch jetzt noch den Glauben festhielten (S. 29). Ehedem war die Existenz des Volkes nicht so ernsthaft bedroht gewesen, dass nicht das Fortleben der nationalen Individualität, trotz der durchzumachenden gefährlichen Krisis, als eine natürliche und selbstverständliche Sache hätte betrachtet werden können. Jetzt aber war das nicht mehr selbstverständlich, die Gefahr lag sehr nahe, dass die judäischen Exulanten, ebenso wie vor ihnen die samarischen, absorbirt würden von den Heiden unter denen sie lebten. Damit würden auch die messianischen Hoffnungen ihren Ansatzpunkt verloren haben, denn mochte ihre Verwirklichung noch so sehr Sache Jahve's sein, so mussten doch die Menschen da bleiben, an denen sie erfüllt werden sollten. Es kam also alles darauf an, jetzt den heiligen Rest hinüberzuretten, ihn so fest zu organisiren, dass er als Träger der Verheissung die Stürme der Zwischenzeit überdauern konnte.

Aber das alte Gemeinwesen, sowie es früher gewesen war, stand bei denen, die bei der Restauration massgebend waren, in keinem guten Andenken, da sie ja dem verwerfenden Urteile Jahve's, das er durch den Mund seiner Knechte und durch die Geschichte ausgesprochen hatte, Recht geben mussten (S. 291 f.). Man beherzigte die Äusserungen der Propheten, dass Festungen und Rosse und Kriegsleute, dass Könige und Fürsten nicht hülfen, und machte praktische Grundsätze daraus; man wollte Ernst machen mit der alleinigen Herrschaft Jahve's. Dabei ward man von den Umständen begünstigt: und das war die Hauptsache. Denn nach Lage der Dinge war damals an die Wiedereinrichtung einer vollständigen Politie, eines wirklichen Staates nicht

zu denken; die Fremdherrschaft liess eine solche nicht zu (Esdr. 4, 19 ff.). Woran sollte man sich nun halten, woher die Mittel nehmen zu dem Notbau? Die prophetischen Ideen langten nicht als Bausteine, ihnen ging die praktische Verwendbarkeit ab. Da zeigte sich die Wichtigkeit der Institutionen, der traditionellen Formen, für die Conservirung auch des geistigen Gehalts der Religion.

Der judäische Reichstempel hatte früh die übrigen Heiligtümer überflügelt und ihnen im Lauf des siebten Jahrhunderts vollends die Luft geraubt. Unter dem Schatten des Königtumes waren die Priester von Jerusalem gross geworden und hatten zuletzt ihren Standesgenossen gegenüber eine ausschliesslich berechtigte Stellung erlangt. Je schwächer der Staat wurde, je tiefer er seit Josia's Falle sank, desto höher stieg das Ansehen des Tempels beim Volke, desto bedeutender und selbständiger ward die Macht seiner zahlreichen Priesterschaft: wie viel fühlbarer macht sie sich zu Jeremia's als zu Jesaia's Zeiten! Dem entspricht ein unverkennbarer Aufschwung, den der Cultus im siebten Jahrhundert genommen hat, gefördert eher als gehemmt durch die so übel beleumundete lange Regierung Manasse's. Derselbe zeigt sich nicht bloss in der Einführung luxuriöseren Materials, z. B. des Weihrauchs, sondern noch mehr in der Bevorzugung schwerer und bedeutsamer Leistungen, z. B. der Kinder- und der Sühnopfer (S. 69. 77. 91). Auch als die wüsten Greuel beseitigt wurden, blieb doch der blutige Ernst, mit dem man jetzt die Ausübung des Gottesdienstes nahm.

So eng war der jerusalemische Cultus mit dem Bewusstsein des jüdischen Volkes verwachsen, so fest hatte der Stand der Priester sich consolidirt, dass nachdem das Reich zusammengebrochen war, hier die Elemente sich erhielten zur Neubildung einer „Gemeinde", wie sie den Umständen und den Bedürfnissen entsprach. An dem in Trümmern liegenden Heiligtum richtete sich die Gemeinde wieder auf (1. Reg. 8. Hagg. 1 f. Zach. 1 ff.). Die Bräuche und Ordnungen wurden, wenn auch im Einzelnen überall umgebildet, so doch im Ganzen nicht neu geschaffen; das Schöpferische lag darin, dass sie zu einem System verbunden und als Mittel zur Herstellung einer Organisation „des Restes" verwandt wurden.

Ezechiel hat zuerst den Weg eingeschlagen, auf den die

Zeit wies. Er ist das Mittelglied zwischen Prophetie und Gesetz. Er will Prophet sein, er geht in der Tat von prophetischen Gedanken aus: aber es sind nicht seine eigenen, sondern die seiner Vorgänger, die er dogmatisirt. Von Natur ist er ein Priester, und sein eigenstes Verdienst ist, dass er die Seele der Prophetie eingeschlossen hat in den Körper eines auf den Tempel und den Cultus begründeten, unpolitischen Gemeinwesens. Die Kapitel 40—48 sind die wichtigsten seines Buches, welches von J. Orth nicht unrichtig als der Schlüssel des Alten Testaments bezeichnet worden ist.

Es entstand jenes künstliche Produkt, die heilige Verfassung des Judentums. Ihr ausgeführtes Bild haben wir im Priestercodex.[1]) Der Unterschied, den man zwischen der mosaischen Theokratie und der nachexilischen Hierokratie zu machen sich anstrengt, ist zu fein. Theokratie als Verfassung ist Hierokratie. Hat Mose eine solche Verfassung gestiftet, so hat er es als Prophet getan, im Hinblick auf Verhältnisse wie sie tausend Jahre nach ihm eintraten (S. 170 f. 284 f.). Das alte Israel war noch nicht zusammengeschrumpft auf eine religiöse Gemeinde; das öffentliche Leben ging nicht auf im Dienste des Heiligen, der Hohepriester und die Wohnung Jahve's war nicht das Centrum um das sich alles drehte (S. 177—237). Das ist erst anders geworden durch die Vernichtung der politischen Existenz zuerst Samariens, dann Juda's. Dadurch ward das Volk „ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk", wie Exod. 19, 6 in einem deuteronomistischen Stücke gesagt wird. Wenn früher die Gottesherrschaft ein Glaube war, an dem die natürlichen Ordnungen der menschlichen Gesellschaft ihren Halt hatten, so ward sie jetzt als Gottesstaat sichtbarlich dargestellt, in einer ihr eigentümlichen künstlichen Sphäre, die das gewöhnliche Volksleben überstieg. Die Idee, die früher den natürlichen Körper durchdrungen hatte, sollte jetzt, um recht eigentlich realisirt zu werden, ihren eigenen heiligen Körper haben. Ein materieller, äusserlicher Gegensatz von Heilig und Profan entstand und erfüllte die Geister (S. 78 ff. 130. 134); man war bestrebt die Grenzen auf's

[1]) Die Hierokratie beruht keineswegs auf dem Priestercodex, er ward erst eingeführt, nachdem jene faktisch schon bestand. Zunächst wird er gewiss zu ihrer weiteren Befestigung und Legalisirung beigetragen haben. Nachträglich hat das schriftliche Gesetz die Herrschaft der Priester untergraben und das Heft den Schriftgelehrten und Pharisäern in die Hände gespielt.

schärfste zu ziehen und das Naturgebiet immer weiter zurückzudrängen. Die Heiligkeit ist bei Ezechiel, in Lev. 17—26, und im Priestercodex das herrschende Ideal. Es ist ein in sich ziemlich leerer, hauptsächlich antithetischer Begriff; ursprünglich gleichbedeutend mit göttlich wird er jetzt vorzugsweise im Sinne von geistlich, priesterlich angewandt, als sei das Göttliche dem Weltlichen, Natürlichen durch äusserliche Merkmale entgegengesetzt.

Die mosaische Theokratie, das Residuum eines untergegangenen Staates, ist selbst kein Staat, sondern ein unter ungünstigen Bedingungen durch eine ewig merkwürdige Energie geschaffenes, unpolitisches Kunstprodukt; sie hat die Fremdherrschaft zur notwendigen Ergänzung (S. 154 f. 266 ff.). Sie ist ihrem Wesen nach der altkatholischen Kirche nächstverwandt, deren Mutter sie in der Tat gewesen ist. Ästhetisch anstössig mag es sein wenn man von der jüdischen Kirche redet, historisch unrichtig ist es nicht, und insofern wäre es am Ende vorzuziehen, als hinter dem Namen Theokratie sich die Confusion verbergen kann.

2. In der mosaischen Theokratie scheint sich ein gewaltiger Rückschritt vollzogen zu haben. Jahve's Gesetz bedeutet die Eigentümlichkeit seines Volkes gegenüber den Heiden. Diese lag nun in Wahrheit nicht im Cultus, es wäre vergebliche Mühe, diese und jene Nüance der hebräischen und der griechischen Riten zu einer principiellen Differenz aufzubauschen. Der Cultus ist das heidnische Element in der israelitischen Religion — wobei heidnisch durchaus nicht in einem unedlen und schlechten Sinne genommen werden soll. Wenn er nun im Priestercodex zur Hauptsache gemacht wird, so scheint das einem systematischen Rückfall in das Heidentum gleichzukommen, welches die Propheten unausgesetzt bekämpften und doch nicht entwurzeln konnten. Man wird zugestehen können, dass bei der Constituirung des Neuen Jerusalem die prophetischen Antriebe durch eine vorhandene natürliche Richtung der Masse, auf die sie wirkten, umgebogen wurden. Aber überall spürt man doch in dem gesetzlichen Gottesdienste auf das entschiedenste ihren Einfluss. Wir haben gesehen — wenigstens war meine vornehmste Absicht es zu zeigen —, wie sehr derselbe überall die Einwirkung der Centralisation erkennen lässt. Diese wird zwar im Priestercodex

nicht in Verbindung gesetzt mit der Bekämpfung ungehörigen oder fremden Gottesdienstes, aber sie ist doch nur als polemische Massregel zu begreifen (S. 37); und wenn sie als naturnotwendiges Axiom betrachtet wird und nur in ihren Consequenzen erscheint, so bedeutet das den vollkommensten Sieg prophetischer Forderungen auf einem Felde, wo ihnen die schwersten Hindernisse entgegenstanden (S. 49). Die exclusive Monolatrie ist auf keine Weise dem Cultus angeboren, sie lässt sich nur ableiten aus Rücksichten die seiner Natur fremd sind, sie ist das Gegenbild des strengen Monotheismus. Auch die bildlose Verehrung der Gottheit wird zwar nicht besonders eingeschärft wie im Deuteronomium, ist aber von ganz selbstverständlicher Geltung und ihrer selbst so sicher, dass sie auch zweifelhafte und widerstrebende Elemente ohne Gefahr in sich aufnimmt und assimilirt. Das goldene Ephod, gegen das Jesaia eifert, ist zu einem bedeutungslosen Schmuck des Hohepriesters geworden (S. 154); Talismane, die noch Ezechiel verbietet, werden erlaubt Num. 15, 37—41, aber sie dienen dazu, „dass man sich erinnere aller Gebote Jahve's und sie tue und nicht nachschweife seinem Herzen und seinen Augen, deren Gelüsten man ehedem nachgehurt hat[1])". Der krasse Götzendienst, von dem sonst immer der Ausdruck זנה gebraucht wird, steht schon ausser Frage; das eigene Herz und sein ungebundenes Streben ist der fremde Gott dessen Dienst verboten wird.

Man kann weiter gehen und sagen, dass der Cultus durch die Cultusgesetzgebung seinem eigenen Wesen entfremdet, in sich selber überwunden wurde. Bei den Festen zeigt sich das am sichtbarlichsten. Sie haben ihre Beziehung zur Ernte und zur Viehzucht verloren und sind zu historischen Erinnerungsfeiern geworden; sie verleugnen ihre Herkunft aus der Natur und feiern die Stiftung der übernatürlichen Religion und der darauf bezüglichen Gnadentaten Jahve's. Das allgemein Menschliche, das Freiwüchsige geht davon, sie bekommen einen statutarischen Charakter und eine specifisch israelitische Bedeutung. Bei den Opfern steht es nicht anders. Sie ziehen nicht mehr

[1]) In der Peschito werden auch die Theraphim Jud. 17. 18 wie das Ephod zu einer Tunica gemacht. Das Judentum hat noch andere eigentlich abgöttische Gebräuche aufgenommen und sie durch den Monotheismus unschädlich gemacht, ihnen wol gar eine directe Beziehung auf die Einschärfung des Monotheismus gegeben.

die Gottheit, bei allen wichtigen Anlässen, hinein ins irdische Leben, dass sie teilnehme an dessen Freuden und Nöten; es sind keine menschlichen Versuche mit naiven Mitteln ihr etwas zu gut zu tun und sie geneigt zu stimmen. Sie sind der natürlichen Sphäre entrückt und zu göttlichen Gnadenmitteln geworden, die Jahve in Israel, als Sakramente der Theokratie, eingesetzt hat. Man glaubt ihm nicht mit dem Inhalt der Gabe eine Freude und einen Genuss zu bereiten; was ihm wolgefällt und was Wirkung hat, ist nur die strikte Ausführung des Ritus. Genau nach Vorschrift müssen die Opfer dargebracht werden, am richtigen Orte, zur richtigen Zeit, von den richtigen Personen, in der richtigen Weise. Sie gründen sich nicht auf den inneren Wert der Sache auf den Antrieb frischer Anlässe, sondern auf den positiven, alle, Einzelheiten ordnenden Befehl eines objectiven, unmotivirten Willens. Das Band zwischen Cultus und Sinnlichkeit ist zerschnitten; die Gefahr der Einmischung unlauterer, unsittlicher Elemente die im hebräischen Altertum stets vorhanden war, kann gar nicht mehr aufkommen. Aus freier Lust erwächst der Cultus nicht mehr, er ist eine Übung der Gottseligkeit geworden. Er hat keine natürliche, sondern eine transcendente, unvergleichliche und unangebbare Bedeutung; seine Hauptwirkung, die auch immer sicher hervorgebracht wird, ist die Sühne. Denn seit dem Exil ward das Sündenbewusstsein, welches durch die Verwerfung des Volkes von Jahve's Angesicht hervorgebracht war, gewissermassen permanent; auch als der Frondienst erfüllt und der Zorn eigentlich verraucht war, wollte es nicht weichen. Ez. 33, 10. Jes. 40—66. Zach. 7, 3. 8, 19.

Wenn nun das Wertvolle bei den heiligen Darbringungen nicht in ihnen selber, sondern in dem Gehorsam gegen Gottes Vorschriften lag, so ward der Schwerpunkt des Cultus aus ihm selber heraus und in ein fremdes Gebiet, das der Moral, hinein verlegt. Die Folge war, dass die Opfer und Gaben zurücktraten hinter ascetischen Leistungen, die mit der Moral in noch engerer und einfacherer Verbindung standen. Vorschriften, die ursprünglich grösstenteils behufs der Heiligung der Priester zu ihren gottesdienstlichen Funktionen gegeben waren, wurden auf die Laien ausgedehnt; die Beobachtung dieser Gebote der leiblichen Reinigkeit war von weit durchgreifenderer Wichtigkeit

im Judentum als der grosse öffentliche Cultus und führte auf dem gradesten Wege dem theokratischen Ideal der Heiligkeit und des allgemeinen Priestertumes zu. Das ganze Leben ward in eine gewiesene heilige Bahn eingeengt, indem man dadurch, dass es stets ein göttliches Gebot zu erfüllen gab, abgehalten wurde seinen eigenen Herzensgedanken und -gelüsten nachzuschweifen Num. 15, 39. Auf der anderen Seite wurde durch diesen kleinen, immerdar in Anspruch nehmenden Privatcultus das Sündengefühl des Einzelnen wach und rege gehalten.

Der grosse Patholog des Judentumes hat ganz Recht: in der mosaischen Theokratie ist der Cultus zu einem pädagogischen Zuchtmittel geworden. Dem Herzen ist er entfremdet; wäre er nicht alte Sitte gewesen, so wurde er aus sich selber nie mehr emporgeblüht sein. Er wurzelt nicht mehr in dem naiven Sinn; er ist ein totes Werk, trotz aller Wichtigkeit, ja grade wegen der Peinlichkeit und Gewissenhaftigkeit, womit er genommen wurde. Bei der Restauration des Judentums sind die alten Bräuche zusammengeflickt zu einem neuen System, welches aber nur als Form diente zur Aufbewahrung eines edleren Inhalts, der anders als in einer so engen, alle fremden Einflüsse schroff abhaltenden Schale nicht hätte gerettet werden können. Das Heidentum in Israel, gegen welches die Propheten vergebens protestirten, ist auf seinem eigenen Gebiete vom Gesetz innerlich überwunden, und der Cultus, nachdem die Natur darin ertötet worden, zu einem Panzer des supranaturalistischen Monotheismus gemacht.

Verlag von G. Reimer in Berlin,
zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Einleitung
in das
Alte Testament
von
Friedrich Bleek.
Herausgegeben
von
Johannes Bleek und **Adolf Kamphausen.**

Vierte Auflage
nach der von A. Kamphausen besorgten dritten
bearbeitet von
J. Wellhausen,
Prof. der Theol.
Preis: 10 Mark 50 Pf.

Einleitung
in das
Neue Testament
von
Friedrich Bleek.
Erste und zweite Auflage
herausgegeben von
Johannes Friedrich Bleek,
Pfarrer.

Dritte Auflage
besorgt von
Dr. **Wilhelm Mangold,**
Professor der Theologie an der Universität Bonn.
Preis: 13 M. 50 Pf.

Optimismus und Pessimismus.
Der Gang
der
christlichen Welt- und Lebensansicht
von
Dr. W. Gass,
ord. Professor in Heidelberg.
Preis: 4 Mark.

Verlag von **G. Reimer** in Berlin,
zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Die Idee
eines
goldenen Zeitalters,
ein
geschichtsphilosophischer Versuch
mit besonderer Beziehung auf die Gegenwart ausgeführt
von
Dr. E. Pfleiderer,
o. ö. Prof. der Philosophie in Kiel.
Preis: 2 Mark 40 Pf.

Religion
in ihrer Stellung zum
modernen Materialismus.
Rede
des
Dr. Martineau.
Aus dem Englischen übersetzt
von
Dr. Ad. Sydow.
Past. emerit.
Preis: 1 Mark.

Soeben ist erschienen:

Religionsphilosophie
auf
geschichtlicher Grundlage
von
D. Otto Pfleiderer,
Professor an der Universität zu Berlin.
gr. 8. **Preis: 11 Mark.**

1. Theil: **Geschichte der neueren Religionsphilos.** Lessing. Kant. — Hamann. Herder. Jakobi. — Fichte. Schelling. Schleiermacher. Hegel. — Anthropologismus und Neukantianismus. Schopenhauerianismus. Neu-Schellingianismus. Neu-Hegelianismus.
2. Theil: **Genetisch-speculative Religionsphilos.** Das psychologische Wesen der Religion (der Glaube). Die religiöse Erkenntnißthätigkeit (Glauben und Wissen). — Der Gottesglaube. Der Engel- und Teufelglaube. Der Schöpfungsglaube. Theodicee. Der Offenbarungs- und Wunderglaube. Der Erlösungs- und Mittlerglaube. Der Ewigkeitsglaube. — Die Bildung und Lebensordnung der religiösen Gemeinschaft. Die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft.